Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/festgabefuradolf0000vari

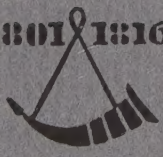
FESTGABE

FÜR

ADOLF DEISSMANN

ZUM 60. GEBURTSTAG

7. NOVEMBER 1926



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TUBINGEN 1927

OCT 30 1962

FESTGABE FÜR ADOLF DEISSMANN

FESTGABE

FÜR

ADOLF DEISSMANN

ZUM 60. GEBURTSTAG

7. NOVEMBER 1926

LIBRARY OF
United Theological Seminary
BS
2304
.F4 18
1927 55,296

MIT EINEM BILDNIS VON ADOLF DEISSMANN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1927

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Adolf Deissmann den Sechzigjährigen grüßt mit herzlichen Wünschen der Dankbarkeit eine kleine Schar von Freunden, Kollegen und Schülern, die nur als eine Auswahl aus einer viel größeren Schar begriffen werden kann und will. Wenn der Gefeierte den einen oder anderen aus dem ihm vertrauten Mitarbeiterkreis vermissen mag, so wird er sich doch andererseits bei keinem der jetzt ihn durch eine wissenschaftliche Gabe feiernden Verehrer verwundern, daß er sich in diesem Geburtstags-ἔρανος eingefunden hat. Mögen die hier vorliegenden Beiträge als ein Angeld auf die Festgabe betrachtet werden, die am Ende des jetzt begonnenen Jahrzehnts die Schar der zu Deissmanns Lebensarbeit stehenden Mitarbeiter wiederum aufrufen wird.

Ein begrenzter Widerschein dieser Lebensarbeit kündigt sich an in der sachlichen Anordnung der Beiträge von der mit durch die Papyrologie zu leistenden Erfassung der Umwelt des Urchristentums an bis hin zum Thema der evangelischen Katholizität und leuchtet da und dort auf in den Bezirken der Alten Geschichte, der κοινή-Grammatik, der Paulus-Forschung, der religions- und begriffsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Inländische und ausländische Mitarbeiter, Historiker, Philologen und Theologen verdeutlichen mit ihren Aufsätzen die auf diesen Gebieten von Deissmann gegebenen Anregungen. Die Auswahl der deutschen Neutestamentlichen Fachgenossen ist auf die sechs Universitätslehrer beschränkt, die bei ihm promoviert oder sich habilitiert haben.

Seinen sechzigsten Geburtstag hat Deissmann auf anatolischem Boden verbracht, wo er den Ueberresten der altchristlichen Zeit seine Aufmerksamkeit schenkte, die Welt betrach-

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
OCT 30 1962

tend, in die einst die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ vor allem im Anschluß an die Wirksamkeit des Apostels Paulus als ihres größten Missionars eintrat, wo er aber zugleich auch die Gegenwartsmission dieser ἐκκλησία zu erfüllen trachtete, den Austausch pflegend mit den Vertretern der östlichen Kirchen, die nach Stockholm zur ökumenischen Konferenz ihre Vertreter entsandt hatten. Nach seiner Rückkehr aus dem Osten grüßt ihn diese Festgabe, bevor er im Dienst der Kirche und des Neuen Testaments die Aussprache mit den Kirchenmännern und Theologen Amerikas, zu denen er reisen will, beginnt. Möge Deissmanns Werk weiterhin ein Segen sein!

Jena, im November 1926.

Karl Ludwig Schmidt.

Verzeichnis der Beiträge.

Seite

Zu den »Syrischen Göttern«. Von Ulrich Wilcken, Dr. jur. et phil., o. Professor für Alte Geschichte an der Universität Berlin 1

Studien zur Chronik des Malalas. 1. Archelaos und Herodes. 2. *Παῖς Ἑβραῖος*. 3. Eine Gruppe in Paneas. 4. *Κτίσεις*. Von Wilhelm Weber, Dr. phil., o. Professor für Alte Geschichte an der Universität Halle-Wittenberg 20

Lanx Satura. I. Volkstümliches in der griechischen und lateinischen Sprache. II. *Ἄσκησις*. Von Friedrich Pfister, Dr. phil., o. Professor für Klassische Philologie an der Universität Würzburg 67

New Testament Grammar after Thirty Years. By A. T. Robertson, M. A., D. D., LL. D., Litt. D., Professor of New Testament Interpretation in the Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, U.S.A. 82

An early Scottish Lexicon of the Greek New Testament. By George Milligan, D. D., D. C. L., Clerk of Senate, Regius Professor of Divinity and Biblical Criticism in the University Glasgow 93

On the Trail of Marcion. By Rendel Harris, M. A., D. D., LL. D., Litt. D., Hon. Fellow of Clare College, Cambridge, Birmingham 97

Influences leading toward the Conversion of Paul. A Study of Social Environment. By Benjamin W. Robinson, B. D., Ph. D., Professor of New Testament Interpretation in the Chicago Theological Seminary, Chicago, Illinois, U. S. A. . . 108

Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus. Von Wilhelm Michaelis, Lic. theol., Privatdozent für Neutestamentliche Theo-

Seite

logie und Assistent am Neutestamentlichen Seminar der Universität Berlin 116

Der Begriff δύναμις bei Paulus. Ein Beitrag zum Wesen urchristlicher Begriffsbildung. Von Otto Schmitz, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Münster i. Westf. 139

Joh. 15 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums. Von Martin Dibelius, Dr. theol. et phil., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg 168

Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. Von Georg Bertram, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Gießen 187

Σὺν Χριστῷ. Von Ernst Lohmeyer, Dr. theol. et phil., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Breslau 218

Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie. I. *Ἐκκλησία* und seine Entsprechungen: Die Wörter und die Sache. II. Jesu Wort an Petrus über die Kirche: Die Frage nach der Echtheit von Matth 16 18. III. Paulus und Petrus: Heidenchristentum, Judenchristentum, Katholizismus. Von Karl Ludwig Schmidt, Dr. theol., o. Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Jena 258

Die Bedeutung von ἀναδείκνυμι in den griechischen Liturgien. Von Erik Peterson, Dr. theol., o. Professor für Kirchengeschichte und Neutestamentliche Theologie an der Universität Bonn 320

Evangelische Katholizität. Von Nathan Söderblom, D. D., D. Litt., D. L. C., LL. D., D. Med., Professor, Erzbischof von Upsala 327

Zu den »Syrischen Göttern«.

Von

Ulrich Wilcken.

Als ich, aufgefordert, mich an einer Festschrift für Adolf Deissmann zu beteiligen, nach einem Thema ausschaute, das für diesen Zweck nicht ganz unpassend wäre, erinnerte ich mich eines Freiburger Papyrus, der mich im Herbst 1923, als ich mit gütiger Erlaubnis des Herrn Direktors der Freiburger Universitätsbibliothek, Prof. Dr. Emil Jacobs, die dortigen Papyri durchsah, wegen seines religionsgeschichtlichen Inhalts besonders gefesselt hatte, einer Eingabe einer *ἱέρεια Συρίων θεῶν* aus ptolemäischer Zeit. In der Wahl dieses Themas wurde ich bestärkt, als ich mich bald darauf mit Freund Deissmann zusammen in unserer Graeca an Lucians Schrift *de dea Syria* ergötzte. Von neuem wurde mir dieser Stoff nahegerückt, als ich jüngst auf meiner griechischen Frühlingsreise (1926) Gelegenheit fand, das außerordentlich interessante Heiligtum der Syrischen Götter auf der Insel Delos kennenzulernen. Daß die Ausbreitung des Kultus dieser Syrischen Götter auch ein Teil ist jenes großen welthistorischen Prozesses des Vordringens der orientalischen Religionen in die griechisch-römische Welt und ihres Wettkampfes miteinander, aus dem dann schließlich das Christentum als Sieger hervorgegangen ist, mag der Darbringung meines Beitrages an dieser Stelle zur Rechtfertigung dienen, wenn er auch nur ein winziges Körnchen zur Vorgeschichte beisteuert.

Unter den »Syrischen Göttern« im prägnanten Sinne verstand man den *Hadad* und die *Atargatis*, die Götter von

Bambyke-Hierapolis in der nordsyrischen Landschaft Kyrrhestike. Trotz ihrer semitischen Namen sind sie von Hause aus, was oft verkannt wird [1], kleinasiatisch-hethitischen Ursprunges, identisch mit dem Himmelsgott und der Großen Göttin Kleinasiens, wie ja auch dies nördliche Syrien althethitischer Kulturboden ist. Der Name der Göttin »Atargatis« (עתרעתה), d. h. »die Attar (= Astarte) des ʿAte« (= Attis) weist mit seinem zweiten Teil deutlich auf den Zusammenhang mit dem kleinasiatischen Kult hin [2]. Diesen aramäischen Namen hat die Göttin erst im Verfolg der Semitisierung erhalten [3], ebenso wie ihr männlicher Parhedros den schon der älteren, der kanaanäischen Schicht angehörigen Namen Hadad (הדד). Unter den verschiedenen Traditionen, die Lucian gesammelt hat, findet sich die richtige Ableitung aus Kleinasien in c. 15, wo er die Göttin mit der Ῥέη, den Gott mit dem Ἄττης gleichsetzt [4]. Nur sind die Urbilder der hieropolitanischen Götter nicht die phrygischen Götter, an die hier offenbar gedacht ist, sondern die entsprechenden hethitischen Götter, die schon lange vor dem Einbruch der Phryger (kurz vor 1200) uns bereits in dem hethitischen Großreich — wie in den Reliefs von Yazyly-Kaia — begegnen. Von den Phrygern übernommen, sind diese dann den Griechen als »phrygische« Götter bekannt geworden. Durch die Semitisierung der Götter von Bambyke war für die Späteren der Zusammenhang mit Kleinasien verschleiert, so daß ihnen diese hieropolitanischen und jene kleinasiatischen Götter als zwei verschiedene Götterpaare

---

[1] Das Richtige bei Ed. Meyer, G. d. A. I [3] S. 730 f.

[2] Vgl. Ed. Meyer l. c., auch Cumont, Pauly-Wissowas RE II 1896 und IV 2236 ff. Anders J. Garstang, The Syrian Goddess (1913) S. 1.

[3] Daß der Name *Δερκετώ* nur eine Verkürzung von *Ἀτάργατις* ist, die sich übrigens auch im Syrischen findet (ohne anlautendes ע), hat Lucian c. 14 nicht gemerkt. Eine weitere Verkürzung ist der Personenname *Δερκεία* im Ninosroman, worüber ich im Hermes 28, 188 gesprochen habe. Der Romandichter konnte den Namen Derketo in seiner rationalistischen Erzählung nicht verwenden.

[4] Mit Recht hebt er als Argumente die Löwen der Göttin, ihr Tympanon und die Mauerkrone auf ihrem Haupt hervor sowie die Selbstentmannung in ihrem Kult.

erschienen. Und doch hat ihre Wesensgleichheit, insbesondere die der Atargatis und der Kybele, oder wie sie sonst genannt wurde, dahin geführt, daß gelegentlich enge Beziehungen zwischen den beiden Kulten uns entgegentreten, ja, manchmal sie geradezu miteinander verbunden [1] (aber nicht identifiziert!) erscheinen. Ich habe auf diese Entwicklungsgeschichte der Syrischen Götter hier kurz hingewiesen, weil diese Beziehungen zwischen der hieropolitanischen und der kleinasiatischen Religion auch zur Erklärung des Freiburger Papyrus von Bedeutung sind.

Dieser Freiburger Text bringt uns ein neues Beispiel für die Ausbreitung des syrischen Kultus in Aegypten. Bisher lagen hierfür nur die folgenden wenigen Proben vor.

Nach P. Lille II (Magdola) Nr. 2 (= Wilcken, Chrestomathie Nr. 101) vom Jahre 222 v. Chr. hat ein Soldat mit dem makedonischen Namen *Μαχάτας*, der im Dorf Pelusium im Faijûm einquartiert war, auf seinem Terrain ein *ἱερὸν Συρίας θεοῦ καὶ Ἀφροδίτης Βερενίκης* errichtet. Wie dieser Makedonier dazu kommt, der »Syrischen Göttin« — wie Atargatis namentlich im Ausland gern genannt wird [2] — ein Heiligtum (wohl eine kleine Kapelle) zu weihen, erklärt uns der Name seiner Frau, *Ἀσία*, der offenbar auf orientalische Abstammung hinweist. Solche Mischehen zwischen Griechen und Orientalinnen werden oft den Anlaß zum Eindringen orientalischer Kulte in die griechische Gesellschaft gegeben haben [3]. Daß es sich im

[1] Vgl. z. B. Wissowa Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. (1912) S. 360/61, Abt Archiv f. Relig. XIV 148/9 (zu S. 149 A. 2 vgl. jedoch Roussel unten S. 16), die übrigens beide nicht mit der Wirklichkeit der ursprünglichen Identität rechnen.

[2] So bei den Römern dea Suria o. ä. Ich vermute, daß auch in dem Isis-Papyrus Oxy. XI 1380, 106/7 zu emendieren ist: *ἐν Φοίνικι* (oder *Φοινίκῃ*) *Συρ[ε]ία⟨ς⟩* (= *Συρία*) *θεός*. Daß die Deutung der Herausgeber unrichtig ist, hat schon van Groningen De papyro Oxyryhnchita 1380 (1921) S. 39 gesehen, doch hält er an *Συρίας θεός* fest.

[3] Vgl. meine Chrestomathie Nr. 51. — Hier liegt der Gedanke an Salomo nahe, der seinen ausländischen Frauen zuliebe der Astarte, dem Kamos von Moab, dem Milkom der Ammoniter usw. Kultstätten errichtete (I Kön 11).

vorliegenden Falle nur um einen Privatkult handelt, liegt auf der Hand. Die Verbindung mit dem Kult der vergötterten Berenike, wohl der damaligen Königin, wird auf Rechnung des loyalen Soldaten zu setzen sein[1]. Die Vorstellung als *Ἀφροδίτη Βερενίκη* verbindet sie mit der Atargatis, in deren Namen ja auch der Astartename steckt[2].

Aus Epiphanes' Zeit (um 186) stammt die Inschrift, die Strack im Archiv f. Papyr. II 547 behandelt hat (= Dittenberger, Or. Gr. II 733): *Ὑπὲρ βασιλέως κτλ. — — Διὶ Σωτῆρι καὶ θεᾶι Συρίαι κα[ὶ θεοῖς] συννάοις Ἀπολλώνιος καὶ Μαχάτ[ας καὶ ὁ δεῖνα] Μαχάτου Μακεδόνες οἱ ἱερεῖς.* Wie schon Strack ausgeführt hat, handelt es sich hier offenbar um denselben Kult wie im Papyrus, der inzwischen auf die Söhne oder Enkel jenes Machatas übergegangen war. Aber vor der *θεὰ Συρία* steht hier *Ζεὺς Σωτήρ*, während die *Ἀφροδίτη Βερενίκη* bestenfalls unter den *σύνναοι θεοί* steckt. Strack dachte bei dem *Ζεὺς Σωτήρ* an den »großen hellenischen Gott«, und Dittenberger stimmte ihm zu[3]. Sollte sich unter diesem Namen nicht vielmehr der regelmäßige Parhedros der Atargatis, der Hadad, verbergen? Als *Ζεύς* wird auch der Hadad von Bambyke von Lucian c. 31 gedeutet, und als *Ζεὺς Ἄδαδος* finden wir ihn gelegentlich auf Delos[4]. Daß er in der Inschrift als *Σωτήρ* gefeiert wird, könnte auf das Ereignis zurückzuführen sein, das den Anlaß zu dieser Weihung gegeben haben wird. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß schon von vornherein jene Kapelle in Pelusium auch dem Hadad mitgeweiht war: die größere Bedeutung der weiblichen Gottheit hat auch sonst oft dazu geführt, daß sie allein genannt wurde, auch wenn beide gemeint waren[5].

Wenn die drei Brüder sich jetzt als *ἱερεῖς* bezeichnen, so

[1] Der Gedanke von Strack (s. oben), der Fiskus habe eingegriffen, ist abwegig.

[2] In Delos wurde die Göttin, sobald der Kult öffentlich wurde, offiziell in der Regel als die *Ἁγνὴ Ἀφροδίτη* bezeichnet. Vgl. P. Roussel Délos Colonie Athénienne S. 261.

[3] Vgl. auch W. Otto Priester und Tempel I 172 A. 2, der in der Hinzufügung des *Ζεὺς Σωτήρ* ein vorzügliches Zeugnis für den religiösen Synkretismus jener Zeit sieht.

[4] Vgl. P. Roussel l. c. S. 261.

[5] Vgl. P. Roussel l. c.

folgt daraus nicht, daß dieser Kult inzwischen ein öffentlicher geworden wäre. Dittenberger hat l. c. Stracks allerdings nicht ganz glücklich gewählten Worte, der einstige Privatkult habe sich zu einem »allgemeinen« Kult ausgewachsen, wohl mißverstanden, wenn er ihm zustimmend sagt, der Kult sei *ex privato publicus* geworden. Das meinte Strack wohl nicht (s. S. 548). Vom »allgemeinen« Kult spricht er, weil »die *σύνοδος*, die religiöse Gemeinde« des syrischen Kultus damals nicht ganz klein und unbedeutend gewesen sei, wie er aus dem Priestertitel schließt. Ich halte jedenfalls den damaligen Kult für einen privaten und die *ἱερεῖς* für die Priester der privaten Kultgemeinschaft. Ich beziehe mich dafür wieder beispielshalber auf Delos. Jener Apollonios, der um 200 v. Chr. die schöne Aretalogie des Sarapis verfaßt hat (IG XI 4. 1299), nennt sich in der Ueberschrift *ὁ ἱερεύς*, und doch steht völlig fest, daß dieser Kult im Serapeum A ein privater gewesen ist. Ich brauche dafür nur auf das wertvolle Buch von P. Roussel Les cultes égyptiens à Délos (1916) zu verweisen. Wenn derselbe Apollonios etwa zur selben Zeit die Inschrift setzt: *Ὁ ἱερεὺς Ἀπολλώνιος καὶ οἱ συμβαλόμενοι τῶν θεραπευτῶν Νίκει* (IG XI 4. 1290), so lernen wir in diesen Therapeuten die Gemeinde dieses privaten Kultus kennen. Vgl. Roussel l. c. S. 85 f. So wird sich, wie schon Strack annahm, auch im Faijûmdorf Pelusium eine vielleicht wachsende Gemeinde an den syrischen Kult angeschlossen haben, deren *ἱερεῖς* die Nachkommen des Kultgründers waren.

Diese Nachrichten aus Pelusium sind m. W. bisher die einzigen *direkten* Angaben über die Verbreitung des syrischen Kultus im ptolemäischen Aegypten [1]. Aber wir dürfen uns durch die Zufälligkeiten der Tradition den Blick für das

[1] Ich sehe hier ab von der Kaiserzeit, für die Oxy. XII 1449 den Kult der Atargatis in wunderlicher synkretistischer Verbindung mit anderen Kulten für Oxyrhynchos bezeugt (213—217 n. Chr.). Dies Tempelinventar ist aufgesetzt von den *ἱερεῖς Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀταργάτιδος Βεθενννύν[ιδ(ος)?] καὶ Κόρης καὶ Διονύσου καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Νεωτέρας*. In dieser Anordnung steht Atargatis (vor *Κόρη*) an der Stelle der Demeter.

historisch Wahrscheinliche nicht trüben lassen. Bei den engen ägyptischen Handelsbeziehungen zu den syrischen Ländern, von denen ein nicht unbeträchtlicher Teil längere Zeit sogar zum Lagidenreiche gehört hat, darf man m. E. a priori damit rechnen, daß dieser im syrischen Mutterlande weithin verbreitete und lebhaft propagierte Kult von Bambyke [1] auch in Aegypten in weiterem Umfange Eingang gefunden haben wird. Zwar syrische Kaufleute, die vor allem für die Propaganda der Syrischen Götter wirksam gewesen sind [2], sind bisher in unsern Urkunden nicht ausdrücklich erwähnt, dürften aber sicher in den großen Handelsplätzen wie Alexandrien und Pelusium (am Meer) zu finden gewesen sein. Auf nicht unbeträchtliche Ansiedlungen von Syrern in Aegypten läßt ferner der Umstand schließen, daß wir hier nicht weniger als vier »Syrerdörfer« (*Σύρων κῶμαι*) kennen, eines in der *Ἀλεξανδρέων χώρα*, eines im Heliopolites, eines im Faijûm und eines im Oxyrhynchites [3]. Die häufigen »syrischen« Kriege der Lagiden werden im III. Jahrh. viele Kriegsgefangene nach Aegypten gebracht haben, unter denen die Griechen aus dem seleukidischen Heere z. T. ins ptolemäische Heer aufgenommen und als Kleruchen angesiedelt wurden [4], die eingeborenen Syrer aber wohl meist als Sklaven verwendet worden sind [5]. Ueber die Sklaveneinfuhr von Syrien nach Aegypten geben uns neuerdings die Zenon-Papyri Andeutungen [6], nachdem schon früher mehrere syrische Sklaven und Sklavinnen in

---

[1] Zur Ausbreitung vgl. Cumont RE IV 2237. Hier sei auch auf den glänzenden Nachweis von Hermann Thiersch hingewiesen, daß der große und der kleine Tempel von Baalbek dem Hadad und der Atargatis geweiht waren (Nachr. Gött. Ges. 1925 Heft 1 S. 1 ff.). Es ist eine Freude, dieser zwingenden Beweisführung zu folgen.

[2] Vgl. Cumont l. c. 2238.

[3] Die Zusammenstellung und die Belege bei Fr. Heichelheim Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich (Klio 18. Beiheft) 1925 S. 71.

[4] Vgl. meine Chrestomathie Nr. 334.

[5] So werden die syrischen Sklaven in Petr III 7 und 9 wohl aus dem syrischen Feldzug Euergetes' I. stammen.

[6] Zu P. Cornell 1, 223 vgl. meine Ausführungen im Archiv f. Papyrusf. VIII 72. Vgl. auch PSJ VI 648. Cair. Zen. 59015 Verso.

den Papyri begegnet waren[1]. Wie stark neben den syrischen Kaufleuten gerade die syrischen Sklaven für die Propaganda der »Syrischen Götter« gewirkt haben, ist bekannt genug[2]. Dieselben Wirkungen werden wir auch für Aegypten annehmen dürfen.

Unter den syrischen Sklaven ist der entlaufene Sklave *Ἕρμων ὃς καὶ Νεῖλος καλεῖται*, für den in P. Paris. 10 (Mitte des II. Jahrh. v. Chr.) eine Belohnung ausgeboten wird, für uns von besonderem Interesse, da er speziell aus Bambyke stammt (*τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης*). Von ihm heißt es nachher in seinem Signalement (Z. 8 f.); *ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς δυσίν*. Dieses *δυσίν* gebe ich nach meiner Neuausgabe des Textes in den »Urkunden der Ptolemäerzeit« I nr. 121[3]. Bisher las man mit Letronne *δέσιν*, was zum Folgenden gezogen große Schwierigkeiten machte. Also dieser junge syrische Sklave aus Bambyke trug an seinem rechten Handgelenk eintätowiert[4] zwei »barbarische« Buchstaben. Da wir einen Sklaven vor uns haben, würde die Annahme naheliegen, daß diese Buchstaben seinen Herrn bezeichneten, wenn nicht die folgenden Worte des Lucian c. 59 auf einen andern Weg wiesen: *Στίζονται δὲ πάντες οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας, καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματιφορέουσι*. Schon Letronne hat in seinem berühmten Kommentar auf diese Stelle hingewiesen, hat aber Deutungen und Vermutungen angeschlossen, die ich für irrig halte[5]. Wenn er meint, in Syrien hätte deswegen jeder *στίγματα* getragen, weil die einen als Sklaven den Namen ihres Herrn,

[1] Vgl. Heichelheim l. c. S. 71 und 108, wo aber die *παιδίσκη Ἀβισιλᾶς* und ihre Tochter *Εἰρήνη* (*Σύραι*) in Petr II S. 22 übersehen sind. Auch heißt der erste Sklave hier nicht *Διονύσιος*, sondern *Διόννσος*.

[2] Vgl. Cumont l. c. 2239.

[3] Die 4. Lieferung, die diesen Text enthält, wird demnächst erscheinen.

[4] Es wird hier eher an Eintätowieren als an Einbrennen zu denken sein.

[5] Vgl. Notices et Extraits des Manuscrits grecs de la Bibliothèque Impériale XVIII t. 2 (1865) S. 186. Willkürlich operiert Letronne mit der Annahme, daß der Sklave seine Stigmata daher erhalten habe, daß er früher schon einmal entflohen sei.

die andern als Soldaten den Namen ihres Feldherrn, die dritten als Gläubige den Namen ihres Gottes getragen hätten, so hat er übersehen, in welchem Zusammenhang Lucian diese Worte geschrieben hat. Dieser spricht nämlich von c. 55 an von den frommen Gebräuchen der Teilnehmer an den großen Festen der Götter von Bambyke (*τῶν πανηγυριστέων*). *Nur auf diese bezieht sich daher auch der Satz στίζονται κτλ.* Von Letronnes drei Gruppen kommt daher hier nur die dritte in Betracht. Also werden die *στίγματα* hier bedeuten, daß sich die Stigmatisierten damit den Göttern von Bambyke zu eigen gaben [1]. Wenn Lucian hinzufügt »und daher tragen alle Syrer Stigmata«, so ist das wohl nur ein übertreibender Ausdruck dafür, daß der Kult der hieropolitanischen Götter durch ganz Syrien ausgebreitet war, denn daß auch diejenigen Syrer, die etwa nicht zu ihren Verehrern gehörten, trotzdem äußerlich diese Sitte nachgeahmt hätten, ist nicht glaublich, nachdem wir die religiöse Bedeutung der *στίγματα* erkannt haben.

Der Pariser Papyrus bietet hiernach eine glänzende Bestätigung für Lucians Bericht, denn dieser Sklave, der aus Bambyke selbst stammt und daher zweifellos ein Verehrer der heimischen Götter war, trägt tatsächlich am rechten Handgelenk die nach Lucian zu erwartenden Stigmata. Der Papyrus ergänzt aber noch den Lucian in erwünschtester Weise, indem er nach meiner jetzigen Lesung hinzufügt, daß die Stigmata in zwei barbarischen, d. h. aramäischen Buchstaben bestanden haben. Da diese Stigmata die Zueigengabe des Menschen an die Gottheit bedeuten, nehme ich an, daß *alle* Gläubigen des Syrischen Kults *dieselben* zwei Buchstaben getragen haben. Hiernach liegt die Vermutung nahe, da es sich um die Verehrung eines Götter*paares* handelt, daß es die Anfangsbuchstaben dieser beiden Götter, des Hadad und der Atargatis, waren, also ein ה und ein ע.

Diese Nachrichten über die *στίγματα* scheinen mir nicht ohne Interesse zu sein für das Verständnis der umstrittenen Worte des Paulus am Ende des Galaterbriefes (6 17): *Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω* [2]· *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰη-*

[1] *Στίζονται* ist Medium.

[2] Die Phrase *κόπους παρέχειν* wird

σοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Ich kenne nur Deissmanns Ausführungen hierüber (Bibelstudien S. 265 ff.) und Lietzmanns Kommentar (Handbuch zum Neuen Testament III 264) und sehe daraus, daß in der neutestamentlichen Literatur sehr verschiedenartige Deutungen aufgestellt sind. Es liegt wohl nur an meiner Unkenntnis und Unbefangenheit in Theologicis, wenn mir nach meinen obigen Ausführungen über die στίγματα zu Ehren der Syrischen Götter es als eine sehr einfache und natürliche Lösung erscheint, daß Paulus, der doch jene durch ganz Syrien verbreitete Sitte selbstverständlich gekannt hat[1], mit diesem Bild von den στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, die er am Körper trage, nichts anderes hat sagen wollen, als daß er sich Jesu zu eigen gegeben habe. Doch was ich als Laie darüber denke, ist weniger wichtig, als daß die Neutestamentler meine obigen Bemerkungen über den syrischen Brauch prüfen und, wenn sie ihnen zustimmen, sie für die Paulusworte verwerten.

Nach den Ausführungen über die Ausbreitung der Syrer in Aegypten wird es uns nicht verwundern, wenn der *Freiburger Papyrus*, zu dem ich mich jetzt wende, uns den Kult der syrischen Götter für das Dorf Philadelphia im Faijûm bezeugt. Da ich 1923 meine Abschrift ohne die feste Absicht einer Publikation gemacht hatte, bat ich Hrn. Kollegen W. Aly bezüglich einzelner Stellen um Auskunft, die er mir auch freundlichst gegeben hat. Er ging über meine Bitte noch hinaus, indem er mir eine von ihm selbst ad hoc gefertigte Photographie des Papyrus sandte. Für beides danke ich ihm auch an dieser Stelle herzlich. Nachdem ich schon das Manuskript hieraufhin eingesandt hatte, habe ich nachträglich (Oktober 1926) noch Gelegenheit genommen, das Original in Freiburg zu revidieren. Erst dadurch ist es mir gelungen, die schwierigen Stellen in Z. 12/3 und 16 mit Sicherheit zu lesen. Die

jetzt in Preisigkes Wörterbuch nicht weniger als dreimal belegt, ganz abgesehen von dem von Deissmann herangezogenen Leidener »gnostischen« Papyrus, den Preisigke nicht berücksichtigt.

[1] Auch bei seinen Lesern, den Galatern, konnte er die Kenntnis voraussetzen, denn diese mußten sie mindestens vom phrygischen Attiskult her kennen (vgl. Hepding Attis S. 163).

Schwierigkeiten waren dadurch entstanden, daß die Fragmente des Papyrus hier unrichtig aneinandergefügt waren. Mit Erlaubnis des Herrn Direktors habe ich die Glasplatten geöffnet und die Fragmente richtig geordnet. Das Ergebnis war um so wichtiger, als die Erwähnung eines *Μητρῷον*, die ich nach der Photographie in Z. 16 nur vermutet hatte, dort jetzt sichergestellt und zu meiner freudigen Ueberraschung auch in Z. 13 erkannt werden konnte. Hier und an anderen Stellen war die Lesung außerdem dadurch sehr erschwert, daß der Palimpsest, der vorher auf diesem Blatt gestanden hatte, nur sehr mangelhaft gelöscht war, so daß die Schriftzüge der ersten Hand oft irreführend wirken. Dem Direktor, Herrn Prof. Jacobs, spreche ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus, der mir schon 1923 und wiederum jetzt durch sein liebenswürdiges und verständnisvolles Entgegenkommen das Arbeiten in seiner Sammlung zu einem besondern Genuß gemacht hat. Dank der freundlichen Vermittlung des Herrn Herausgebers konnte ich die neuen Ergebnisse noch in das Manuskript einarbeiten.

Der Papyrus (Inv. Nr. 76, 7) ist 13 cm hoch und 8,5 cm breit. Oberhalb der Schrift ist ein freier Raum von ca. 2 cm, mit Z. 21 bricht der Papyrus ab. Es ist wohl etwa die Hälfte, die uns von dem Papyrusblatt erhalten ist. Die Schrift steht parallel den Horizontalfasern auf Recto. Das Blatt ist nach der Beschriftung bei der Schließung in der Längsrichtung dreimal gefaltet worden (4 Faltungsstreifen). Der Text lautet:

Φανήσει κωμογραμμα-
τεῖ Φιλαδελφείας παρὰ
Ἀπολλωνίου Ἀπολλωνιάτου
τῶν Δωροθέου τακτομίσθου
κληρούχου καὶ Ἀρτεμιδώρας
ἱερείας Συρίων θεῶν. Τῇι
νυκτὶ τῇι φερούσηι εἰς
τὴν ιϑ τοῦ Ἐπεὶφ τοῦ ε (ἔτους)
περὶ πρώτην φυλακὴν
τῆς νυκτὸς ἐπελϑὼν ἐπὶ τὸ ὑ-
πάρχον τῇι Ἀρτεμιδώραι Ἀ-

ταργ̲ατιέον Ἐπικράτης ὁ ἐκ
τοῦ Μητρῶ[ι]ου καὶ Ἡρακλεί-
δη[ς] Ἡρακλ̲ίδου αὐλητὴς
συνπαραλ̲[αβ]όντες̲ καὶ τοὺς
ἐν τ̲ῶι Μητ̲[ρώ]ιωι καταλύοντας
ξένους ἐλαιοπώλας ἑπτά,
οἷς καὶ συνκατηκολούθησεν
Δημ̲ητρία ἡ Φιλογόνας ἀδελ-
φή, ἐπέθ̲ε̲ντο ἐπὶ τ̲[ὸ] Ἀ̲ταρ-
[γατιέ]ον καὶ ἐκ̲.[. . . . . .]

Hier bricht der Papyrus ab.

Striche unter Buchstaben weisen nur auf Unvollständigkeit der Erhaltung, nicht auf Unsicherheit der Lesung hin.

6 über dem 1. Jota von *ἱερείας* ein kleiner Horizontalstrich. An Trema ist in dieser Zeit noch nicht zu denken. Derselbe kleine Strich auch über Jota in der Zahl *ιϑ* in Z. 8 (außer dem die Ordinalzahl charakterisierenden Querstrich). — 8 ε L Pap. — 10 mit *ων* ist der Schreiber etwas in die Höhe gegangen, weil auf der Zeile noch Schriftspuren der 1. Hand stehen geblieben sind. — 12 Nach der Photographie wie auch schon 1923 hatte ich *Ἀταρκατιέον* gelesen. Jetzt sehe ich, daß statt *κ* ein *γ* sicher ist. Die Täuschung ist dadurch entstanden, daß die Hasta des *γ* durch einen Strich der 1. Hand nach oben verlängert erscheint. Das folgende *α* ist wieder hochgerückt, weil auf der Zeile ein Rest von 1. Hand stehen geblieben ist. Ich halte *Ἀταργατιέον* für sicher. — 13 vor *τοῦ* steht noch ein *τ* von 1. Hand. Von *ω* in *Μητρώ[ι]ου* ist nur ein Pünktchen sichtbar. Das ergänzte Jota wird mit Ligatur angefügt sein (wie in 16). — 14 das *η* von *δη* ist durch Schriftspuren von 1. Hand unkenntlich gemacht, auch das folgende *Ηρα* erscheint dadurch verschmiert. — 15 *νπ* in *συνπαρ* steht wiederum auf Ausgelöschtem. Von *ς* in *τες* ist nur der Horizontalstrich erhalten, von dem unteren Haken vielleicht der Kalamoseindruck sichtbar. Ich hatte 1923 *τε* gelesen. Schon Aly hielt nach Original *τες* für möglich. — 16 *Μητ[ρώ]ιωι* jetzt ganz gesichert. Das 1. Jota ist etwas anders ligiert als das 2., nicht schwanzförmig, weil es nicht am Schluß steht. — 20 das *ν* von *ϑεντο* habe ich erst durch Umklappen eines Papyrusteilchens gewonnen. — 21 der hochgelegene kleine Strich hinter *ἐκ* könnte vielleicht zu einem *β* gehören. Also *ἐκβ[ιασάμενοι* o. ä. wäre möglich.

Der Schrift nach würde ich den Text in das II. Jahrh. vor Chr. setzen, und zwar etwa in seinen Anfang, so daß das in Z. 8

genannte 5. Jahr auf Epiphanes oder Philometor zu beziehen ist.

Der Text ist eine Beschwerde, die von zwei Personen an den Dorfschreiber von Philadelphia gerichtet ist[1]. Die eine ist Apollonios aus Apollonia[2], ein Soldat, der zum Truppenabteil des Dorotheos[3] gehörig, in der Stellung eines *τακτόμισθος*, die immer noch nicht ganz geklärt ist[4], als Kleruch, offenbar in Philadelphia, angesiedelt ist. Die andere ist Artemidora, die als »Priesterin der Syrischen Götter« bezeichnet wird. In welchem Verhältnis die beiden zueinander stehen, ist nicht angedeutet. Wären sie Mann und Frau, wäre das doch wohl gesagt. Nach dem vorliegenden Bruchstück erscheint Apollonios als Beschützer der Artemidora. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß nach dem verlorenen Schluß auch er bei dem hier geschilderten Ueberfall in Mitleidenschaft gezogen ist und daher auch für seine eigenen Interessen eintritt.

Der Gegenstand des nächtlichen Angriffs, über den sie Beschwerde führen, ist ein *'Αταργατιέον* (= *'Αταργατιεῖον*)[5]. Da es heißt, daß der Artemidora dies »gehöre« (*ὑπάρχειν*), so ist es ein privates Heiligtum, wie oben das im Besitz der Familie des Machatas befindliche. Das Verbum *ὑπάρχειν* wird auch sonst vom privaten Tempelbesitz gebraucht. Vgl. Theb. Bank II 3: *το]ῦ ὑπάρχοντος αὐτοῖς 'Ασκληπιείου*[6], wo der Besitz in Z. 6 noch genauer spezialisiert wird mit *τοῦ τε τόπου καὶ τῆς λειτουργίας καὶ προστασίας*. Lehrreich ist auch Teb. I 14 (= Mitteis, Chrest. Nr. 42), wo das Vermögen (*τὰ ὑπάρχοντα* Z. 9) eines vor Gericht

[1] Zu den Eingaben an Dorfschreiber vgl. P. M. Meyer Jurist. Pap. S. 276 f. An den Dorfschreiber von Philadelphia ist BGU VI 1256 gerichtet.

[2] Ein Apolloniat erscheint bisher (vgl. Heichelheim) nur in Petr II 38 (a) 4. Da es mehrere Städte dieses Namens gibt, ist die Heimat des Apollonios nicht zu bestimmen.

[3] Dieser Eponym ist bei Lesquier Instit. Milit. S. 337 nicht vertreten. Zur Stellung dieser Eponymen vgl. meine Hypothese im Archiv VIII 77 und 88.

[4] Hierüber zuletzt H. J. Beil Archiv VII 24.

[5] Die Form *'Αταργατεῖον* findet sich in II Makk 12 26.

[6] Hierzu vgl. Partsch in Sethe-Partsch Demot. Bürgsch. S. 644, 656. Eine Neuausgabe wird in UPZ II erfolgen.

geladenen Mannes festgestellt wird mit den Worten (Z. 17): *ὑπάρχειν δὲ τούτωι (ἔκτον) μέρος τοῦ ὄντος ἐν τῆι κώμηι Διοσκ[ο]ρ⟨εί⟩ου*, worauf die Nachbarn und der Wert (*ἀξία*) mit einem Kupfertalent angegeben wird[1]. Ebenso wie die Nachkommen des Machatas *ἱερεῖς* ihres privaten Heiligtums sind, so ist auch Artemidora Priesterin des ihr gehörigen Heiligtums. Wenn sie sich nun *ἱέρεια Συρίων θεῶν* nennt, so folgt, daß dies *'Ατεργατιεῖον* nur a potiori nach der Göttin benannt ist, und auch ihr Parhedros Hadad hier seinen Kult hatte — wie ich es oben auch für die Kapelle des Machatas angenommen habe[2]. Daß eine Frau das Priestertum der Atargatis bekleidete, ist nicht ohne Beispiel[3].

Der Ueberfall ist ausgeführt (Z. 6ff.) *τῆι νυκτὶ τῆι φερούσηι εἰς τὴν ιϑ̄ τοῦ 'Επεὶφ τοῦ ε (ἔτους) περὶ πρώτην φυλακὴν τῆς νυκτός*. Es scheint dies der erste Fall zu sein, daß in einer Papyrus-*Urkunde* die genauere Zeit nach der Nachtwache angegeben wird. In Preisigkes Wörterbuch-Zetteln, in die mir Hr. Dr. Emil Kiessling freundlichst einen Einblick gewährte, findet sich die »Nachtwache« nur aus Petr. II 45 (= Wilcken Chrest. Nr. 1), I 7 und II 17 zitiert. Aber erstens ist diese Darstellung des III. Syrischen Krieges durch Euergetes I. Literatur, und zweitens liegt hier im Kriegsbericht die ursprüngliche militärische Bedeutung vor, wonach die Nacht zum Zweck der Ablösung in 3 resp. 4 Nachtwachen eingeteilt war. In unserem Papyrus dagegen ist die Rechnungsweise zur Zeitbestimmung eines Vorganges im alltäglichen zivilen Leben verwendet. Freilich ist zu bedenken, daß Apollonios, der an der Abfassung der Beschwerde mindestens stark beteiligt war, Soldat war, dem die Einteilung der Nacht in die militärischen Nachtwachen geläufig war.

Dieser Tatbestand ist auch für die Neutestamentler nicht

---

[1] Vgl. auch Petr III 1, II 6 f. Weiteres über private Tempel in der Note von Grenfell-Hunt l. c. zu Z. 18 und ibid. S. 42 zu 5, 73 bis 76.

[2] Ausgeschlossen scheint mir, daß Artemidora etwa Priesterin an einem Tempel der *beiden* Götter (*Συρίων θεῶν*) war und außerdem ein spezielles Atargatieion besaß.

[3] Vgl. Cumont RE IV 2238.

ohne Interesse und dürfte im besondern unserem verehrten Jubilar, der so bahnbrechend für die Aufhellung des Sprachgebrauchs des Neuen Testaments durch die Urkunden gewirkt hat, vielleicht eine kleine Freude bereiten, denn der Sprachgebrauch unseres Papyrus deckt sich völlig mit dem des Neuen Testaments. Auch hier wird die Zeitrechnung nach den Nachtwachen in durchaus unmilitärischen, friedlichen Zusammenhängen gebraucht. Vgl. Matth 14 25 = Mark 6 48 (hier ganz wie im Papyrus: *περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός*, übrigens gleichfalls ohne Artikel) oder in Reden Jesu Matth 24 43 (*ποίᾳ φυλακῇ*), Luk 12 38, vgl. auch AGesch 12 10. Umstritten scheint die Deutung von Luk 2 8 zu sein, wo es von den Hirten in der Heiligen Nacht heißt: *ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν*. Luther hat hier *τῆς νυκτός* adverbial gefaßt (»hüteten des Nachts ihre Herden«). Dagegen bei Weizsäcker in Kautzsch' Textbibel finde ich die Uebersetzung: »und hielten ihre Nachtwachen bei den Herden«. Mir scheint die letztere Auffassung, die auch der Vulgata eigen ist (custodientes vigilias noctis) die richtige zu sein. Unser Papyrus, in dem in Z. 9/10 *φυλακὴν τῆς νυκτός* steht, wiewohl in 6/7 bereits *τῆι νυκτὶ* gesagt ist, zeigt, wie fest geschlossen dieser Terminus Technicus war. Der ursprünglich militärische Ausdruck ist hier also auf die friedlichen Hirten übertragen.

Die Hauptanführer des Ueberfalles sind ein Epikrates, *ὁ ἐκ τοῦ Μηρώ[ι]ου* [1], und ein Herakleides, ein Flötenspieler, die ihrem Namen nach ebenso wie die sich ihnen anschließende in Z. 19 genannte Demetria, die Schwester der Philogona [2]), Griechen sind. Sie haben zu dem Ueberfall noch mit sich genommen *καὶ τοὺς ἐν τῶι Μη[ρώ]ιωι καταλύοντας ξένους ἐλαιο-*

[1] Durch diese neue Lesung bestätigt sich die Vermutung meines bisherigen Manuskripts, daß in den unentzifferten Schriftzügen hinter *Ἐπικράτης* irgendein Titel stecke, der ihn mit dem Metroon verbindet. Das *ὁ ἐκ* hat eine andere Nuance als das gewöhnliche *τῶν ἐκ*.

[2] Die Bezeichnung dieser Frau als Schwester einer anderen Frau ist sehr ungewöhnlich, wie auch die dialektische Form *Φιλογόνα* sehr auffallend ist. Die Beschwerdeführer müssen annehmen, daß die Philogona dem Dorfschreiber gut bekannt ist. Die Lesung ist sicher.

πώλας ἑπτά. Diese sieben Oelverkäufer[1] sind ξένοι, d. h. Ortsfremde für Philadelphia, die sich zur Zeit hier aufhalten. Darum haben sie hier kein Heim, sondern übernachten (καταλύοντας) ἐν τῶι Μητ[ρώ]ιωι.

Ein Μητρῶον ist ein Heiligtum der phrygischen Göttermutter, der Μήτηρ θεῶν oder wie sie sonst heißt. Es gibt bisher nur wenige Belege dafür, daß auch diese Göttin in Aegypten in Ptolemäerzeit verehrt worden ist. Hepding, Attis (1903) S. 139 zitiert als einzigen inschriftlichen Beleg dafür die Weihinschrift Ἀγδίστει Ἐπικόωι aus Philadelphos' Zeit (Herkunft unbekannt) in Bull. Corr. Hell. XX (1896) S. 298[2], betont aber, daß gerade die alexandrinischen Schriftsteller sich gern mit diesem phrygischen Kult beschäftigten. Inzwischen hat Ev. Breccia im Bull. Soc. Arch. d'Alex. XVII (1919/20) S. 188 ff. eine neue Weihinschrift an die phrygische Göttin aus der Zeit Euergetes' II. aus Kanopos publiziert (Μητρὶ θεῶν Εὐαντήτωι) und hat auf eine schon früher bekannte, aber unauffindbare Inschrift, gleichfalls aus Kanopos, hingewiesen[3]. Dazu kommt jetzt das Μητρῶον von Philadelphia. Die sieben Oelverkäufer, die darin Herberge fanden, werden zu den Verehrern der Göttermutter gehört haben[4]. Wenn nicht weniger als sieben

[1] Ueber die Stellung der ἐλαιοπῶλαι innerhalb des königlichen Oelmonopols vgl. meine Bemerkungen in Schmollers Jahrb. XLV 2 S. 98.

[2] Vgl. Strack Archiv I 200 Nr. 2 (= Dittenberger Or. Gr. I Nr. 28). Der Weihende ist ein Grieche.

[3] Die letztere (Μητρὶ θεῶν Σωτείραι Ἐπηκόωι) hat Breccia jetzt in Faksimile (wohl nach der Déscription de l'Egypte) wiedergegeben in dem unter den Auspizien von König Fuad von der Société Archéologique d'Alexandrie herausgegebenen Prachtwerk »Monuments de l'Egypte Gréco-Romaine« I (1926) Tav. XIX Nr. 3, die andere ebendort Tav. XVIII Nr. 5. Vgl. dazu S. 24. In beiden Inschriften sind die Weihenden Griechen. — Zum Attiskult vgl. Breccia Bull. l. c. S. 191 f. Die Darstellung des Dionys auf dem Dromos des Serapeums scheint durch die Vorstellung vom Attis beeinflußt zu sein. Vgl. meine Bemerkungen im Jahrb. Kais. Deutsch. Arch. Inst. XXXII (1917) S. 179.

[4] Zum καταλύειν in Tempeln vgl. UPZ I S. 149 zu Nr. 12, 37. Vgl. auch Par. 12, 8 (= UPZ I Nr. 122). Letzteres Beispiel entspricht noch besser dem obigen Text, da es sich dort um den vorübergehenden Aufenthalt eines Wallfahrers handelt.

darin Unterkommen fanden, kann dies Metroon nicht nur eine kleine Kapelle gewesen sein, wie wir uns das Atargatieion der Artemidora wahrscheinlich zu denken haben. Wie man sich auch dieses *καταλύειν* vorstellen will, ob in einem besondern an das *Μητρῷον* angeschlossenen *κατάλυμα* oder wie sonst, jedenfalls scheint man dort auf die Aufnahme von Verehrern resp. Wallfahrern eingerichtet gewesen zu sein.

Manches spricht nun dafür, daß es kein Zufall ist, daß wir hiernach in Philadelphia Heiligtümer der phrygischen und der hieropolitanischen Götter nebeneinander finden, daß vielmehr gewisse Beziehungen zwischen beiden bestanden haben werden, und ich will nicht verschweigen, daß gerade dieser Umstand mich zuerst auf den Gedanken gebracht hat, in dem verstümmelten Wort in Z. 16 ein *Μητρῷον* zu vermuten.

Die Orgeonen des Metroon im Piräus haben eine Korintherin geehrt, die *τεῖ τε Ἀφροδίτει τεῖ Συρίαι καὶ τοῖς ἄλλ[οις θεοῖς οἷς προσ]ῆκον* [*ἦ*]*ν* Opfer für die Orgeonen dargebracht hatte[1]. Wenn ich hierin auch nicht mit Foucart (l. c. S. 99) geradezu auf eine »confusion« der beiden Göttinnen schließen möchte, so zeigt die Inschrift doch zum mindesten, daß die beiden Kulte als miteinander verwandt betrachtet wurden[2]. Ferner hat P. Roussel es wahrscheinlich gemacht, daß das Metroon, das mehrere Inschriften von Delos nennen, sich in der Nähe des Heiligtums der syrischen Götter befunden hat[3]. Mit Recht hat er gegenüber Abt, nach dem in der Kaiserzeit die Atargatis geradezu *Μήτηρ θεῶν* geheißen haben soll[4], hervorgehoben, daß die eine Inschrift, auf die sich Abt beruft (IG XI 4, 1293: *Μητρὶ θεῶν*), nicht der Kaiserzeit, sondern dem III. Jahrh. v. Chr. angehört, also einer Zeit, in der auf Delos der syrische Kult noch gar nicht bestand (bezeugt seit ca. 128 v. Chr.). Aus

[1] Vgl. Foucart Des associations religieuses (1873) S. 197/8.

[2] Die Aphrodite Urania in der Inschrift Nr. 11 bei Foucart ist m. E. nicht der »Syrischen Göttin« gleichzusetzen (Foucart S. 99), sondern das ist die kyprische Astarte, zumal die Dedikantin aus Kition stammt. Da die Inschrift im Metroon gefunden ist, wurde auch diese Göttin als der *Μήτηρ θεῶν* verwandt betrachtet.

[3] P. Roussel Délos colonie Athénienne (1916) S. 256. Vgl. S. 44/5.

[4] Archiv f. Relig. XIV 149 A. 2.

diesem Grunde muß diese Inschrift, wiewohl sie in dem kleinen Theater des syrischen Heiligtums gefunden ist, aus dem Metroon stammen, das sich Roussel hier in der Nachbarschaft denkt[1]. Mit Recht leugnet Roussel daher, daß die delischen Inschriften eine Assimilation der beiden Göttinen bezeugen[2], doch eine innere Verwandtschaft der beiden Kulte nimmt auch er an, ja, er stellt, um die Wahl des Platzes, den das syrische Heiligtum — östlich vom Inopos, am Fuß des Kynthos — gefunden hat, zu erklären, die Hypothese auf, daß die Nähe des schon vorhandenen Heiligtums der Göttermutter hierfür maßgebend gewesen sei. Eine sehr erwägungswerte Vermutung! Doch könnte außerdem vielleicht noch ein weiteres Moment hinzugekommen sein[3].

Lucian c. 47 erzählt uns nämlich, daß ein Hauptfest von Bambyke ἐς τὴν λίμνην καταβάσιες geheißen habe, bei dem die Kultbilder der Atargatis und des Hadad zu dem nicht weit vom Tempel entfernten heiligen See hinabgebracht seien[4]. Nun befindet sich, wie ich mich kürzlich auf Delos überzeugen konnte[5], tief unterhalb des auf einer Terrasse gelegenen syrischen Heiligtums eine Schlucht im Inopostal, die mir den Eindruck eines heute z. T. ausgetrockneten Wasserbassins machte, an dessen nördlichem Rande noch heute kunstvolle Sitzbänke und Treppenanlagen, die in das Bassin hinabführen, zu sehen sind[6]. Vom oberen Rande an der Ostseite aber führt

[1] Vgl. außer Délos col. Ath. S. 256 A. 5 auch Roussels Ausführungen zu IG XI 4, 1293.

[2] Auch seiner Deutung von IG XI 4, 1234 stimme ich zu.

[3] Leider ist mir die folgende Vermutung erst *nach* meinem Besuch von Delos gekommen. Doch habe ich gerade diese Gegend mir mehrfach gründlich angesehen, so daß ich hoffe, daß meine Erinnerung mich nicht trügt.

[4] Vgl. hierzu Dussaud RE VII 2161.

[5] Ich benutze diese Gelegenheit, Mr. Chapouthier, der meinen Freund Otto Kern und mich bei unserem durch Sturm auf vier Tage verlängerten herrlichen Aufenthalt auf Delos in liebenswürdigster und aufopfernder Weise durch die fast verwirrende Denkmälerfülle geführt hat, auch hier meinen wärmsten Dank auszusprechen.

[6] Auf Roussels Planskizze in Délos col. Ath. entspricht dies, wenn ich recht sehe, dem »Réservoir inférieur de l'Inopos« (XXXII). Vgl. die Photographie auf Taf. 4 in Roussel Les cultes égypt. neben S. 36,

eine noch heute wohlerhaltene Treppe den Abhang hinauf zum syrischen Heiligtum. Daß dieses Bassin einst in Verbindung mit dem syrischen Kult gestanden hat, dafür scheint mir der kleine Marmorpfeiler zu sprechen, der auf einem Absatz dieser Treppenanlage noch heute in situ steht und die Inschrift trägt: *Διόφαντος Ἀλεξάνδρου Ἀταργάτι καὶ Ἀδάτωι τὴν ἀνάβασιν ἐφ' ἱερέως Σαραπίωνος Ἱεροπολίτου*[1]. Das Ethnikon des Priesters zeigt, daß diese Treppe (*ἀνάβασις*, vgl. Diod. 2, 10) schon zu Beginn der Einführung des syrischen Kultes angelegt worden ist, als noch Hieropoliten die Priester des (damals noch privaten) Kultus waren. Unter allem Vorbehalt möchte ich die Vermutung aussprechen, daß diese Hieropoliten das Heiligtum oberhalb dieses Inopos-Bassins angelegt haben, um damit den für ihren Kult wünschenswerten Heiligen See zu gewinnen und in heimischer Weise das *κατάβασις*-Fest auch hier in der Fremde feiern zu können. So mögen auch hier die Kultbilder der Syrischen Götter diese Treppe hinab- und hinaufgeführt worden sein.

Doch kehren wir zum Metroon von Philadelphia zurück. Nach dem was hier über die Beziehungen zwischen der syrischen und der phrygischen Göttin im Piräus und auf Delos gesagt ist, begreifen wir, daß auch in Philadelphia ein *Ἀταργατιεῖον* und ein *Μητρῷον* nebeneinander bestanden haben. Daß diese beiden Göttinnen sich gern in Nachbarschaft befanden, daß sie als wesensähnlich empfunden wurden[2], geht letzten Endes, wenn dies Wissen auch nicht mehr lebendig war, darauf zurück, daß sie, wie ich oben S. 2/3 andeutete, beide sich aus der althethitischen Göttermutter entwickelt haben. Hiernach wird man aus dem Umstande, daß Epikrates, »der aus dem Metroon«, und mit ihm die sieben Oelverkäufer, die im Metroon übernachteten, einen Ueberfall auf das Atargateion machten, nicht etwa auf einen inneren religiösen Gegen-

die allerdings (1910 aufgenommen) nicht mehr dem heutigen Ausgrabungsbefund entspricht (vgl. S. 32 A. 2).

[1] Text bei Roussel Délos col. Ath. S. 412.

[2] Ihr Priestertum ist gelegentlich in einer Person vereinigt. Vgl. Wissowa Relig. u. Kult. d. Römer[2] S. 360.

satz zwischen den beiden Kulten schließen dürfen. Es werden persönliche Gründe gewesen sein, die den Epikrates dazu bestimmten, gegen Artemidora und ihr Heiligtum vorzugehen. Auch bei Religionen schützt ja die Verwandtschaft nicht vor Streitigkeiten. Möglich wäre, daß auch der »Flötenspieler« Herakleides zum Kultpersonal des Metroon gehört hätte, da die Flöte im phrygischen Kult eine große Rolle spielte. Flötenspieler gehörten zwar auch zum Personal des Tempels von Bambyke (Lucian c. 43), doch das der Artemidora »gehörige« Atargatieion hat wohl kaum über solche verfügt, auch ist Herakleides nicht auf ihrer Seite zu vermuten. War Herakleides aber ein Flötenspieler des Metroon, so begreift man um so besser, daß neben Epikrates auch er die dort nächtigenden Fremdlinge »mitnahm«.

Zum Schluß sei nur noch hervorgehoben, daß alle Personen des Freiburger Papyrus, sowohl die Verehrer der Syrerin wie der Phrygerin, *Griechen* sind [1]. Da die Aegypter, wie die Orientalen im allgemeinen, an ihren heimischen Göttern zäh festhielten, werden diese fremden Kulte keine Proselyten unter ihnen gefunden haben. Die Griechen dagegen waren immer bereit, in fremden Göttern ihre eigenen wieder zu erkennen und sie aufzunehmen. Hierin nicht zuletzt ist ihr Unterliegen gegenüber den orientalischen Religionen begründet [2].

[1] Ebenso auch die Verehrer der phryg. Göttin in den oben zitierten Inschriften aus Aegypten.

[2] Vgl. hierzu die Ausführungen von U. v. Wilamowitz-Möllendorff Hellenistische Dichtung I (1924) S. 69 ff.

Studien zur Chronik des Malalas.

Von

Wilhelm Weber.

Aus des Johannes Malalas verwildertem Garten Dir, lieber Freund, ein Sträußchen zu pflücken, bestimmen mich zwei Gründe. Einst am Orontes und auf der Höhe des Silpion Umschau haltend, genossen wir bewegt das großartige Bild der Landschaft, in welcher verschlafen die Erbin der alten Kaiserstadt Antiocheia liegt; ungern gedachten wir dessen, daß die moderne Forschung, die so viele antike Stadtbilder hat wiederauferstehen lassen, sie ganz vergaß. Noch heut ist es kaum anders; um eine Vorstellung von der Stadt, welche einst Paulus, der Städter, immer wieder sah, zu gewinnen, tat es not, des Malalas Bericht über die Neugründung des Tiberius genau zu untersuchen. Hier ist, was ich, Otfried Müllers und Försters Arbeiten dankbar benützend, zu geben habe. Und mit ihm vereint anderes aus dem gleichen Werk. Denn es lag mir daran, daß ein Anfang gemacht, eine Methode gefunden werde, um die Chronik des Antiocheners auszuschöpfen, in welcher Gold neben Steinen reichlich zu finden ist. Aber nicht etwa nur um dieses Mannes willen, auch wenn sein Buch bis in späteste Zeit ein »Volksbuch« geblieben ist, aus welchem Generationen ihre Anschauungen von der Vergangenheit, von Mythos und Geschichte gewannen. Sondern es scheint mir eine lockende Aufgabe zu sein, mitten in der gesunden Reaktion, die nach Deiner eigenen Ansicht mit Harnacks und Ed. Meyers Arbeiten zur Apostelgeschichte eingesetzt hat, weithin in der historischen Literatur sich umzusehen, welche

die Söhne des vorderen Asien von alters her bis in späte Zeit hinterließen, und nachzuforschen, ob und inwiefern ein Unterschied von der großen Historiographie der Griechen bestehe — wie Du es selbst einmal beispielshalber und keineswegs überspitzt formuliert hast: »Legt man heute den Vortrag eines islamischen Lehrers in einer Moschee von Damaskus neben das Kollegheft eines modernen italienischen Historikers, so hat man . . zwei Welten, welche auseinanderstreben. . .« Ich weiß, daß solche Aufgabe in die Tiefen des Gegensatzes zwischen Orient und Griechen hineinreicht, weiß auch, daß dieser Gegensatz für lange Zeit verwischt scheint, so daß der Eiferer für Rom, der Jude Josephus hochfahrend sagen kann: *τιμάσθω δὴ παρ' ἡμῖν τὸ τῆς ἱστορίας ἀληθές, ἐπεὶ παρ' Ἕλλησιν ἠμέληται*, zumal gerade in den östlichen Landschaften der Mittelmeerwelt ansehnliche historische Werke geschrieben worden sind; — bleibt nicht trotzdem ein Problem, das der Lösung wert ist und harrt, was griechisches, angelerntes, was heimisches, teilweise urtümliches Gut in den Gebilden dieser Geschichtsschreiber ist? Früheren Beobachtungen, die seine Lösung anzupacken versuchten, reihe ich diese tastenden Skizzen zu Malalas an: mögen sie Dir willkommen sein!

1. Archelaos und Herodes.

In dem Bericht über den Feldzug des Siegers von Aktium gegen Aegypten hat Malalas (IX p. 220 21 ff. B.) Vorgänge des Jahres 30 v. Chr. mit späteren Maßnahmen und Reisen des Augustus durchsetzt[1]. In ihm steht ein in Stil und Stoff ein-

[1] Es wimmelt von Einzelfehlern und Entstellungen, die Mache aber bleibt erkennbar. 220 21 ff. eine chronikartige Notiz; 221 4 f. entstellt, fälschlich hierher gerückt; 221 7 ff., aus dem Jahr 20, da Augustus damals in Bithynien war (Dio 54, 7); 221 17 ff.: Deiotaros für Amyntas, auch sonst Fehler genug, Einziehung Galatiens und der Nachbargebiete ins Jahr 25 zu setzen (Gardthausen Augustus I 199 ff., II 458 ff.); einzelnes aus nachdiokletianischen Quellen erweitert, zerrüttet, sinnlos; auch der Schluß 222 11 f. ungenau. 222 13 ff. völlig verwirrt: statt der Ankunft in Syrien zum Aegyptenfeldzug, die durch Plutarch Anton. 74 *χειμῶνος παρελθόντος αὖθις ἐπῆλθε διὰ Συρίας*, vor allem die Stationen Rhodos (Josephus, AJ XV 187 ff.) und Ptole-

heitlicher Abschnitt, der hier untersucht werden soll: Mal. IX p. 223 13 ff. B). (I) (*ἐποίησε κρατουμένας*) *καὶ τὰς λοιπὰς δὲ τοπαρχίας δίχα* [1] *τῆς Καππαδοκίας τῆς τοπαρχουμένης ὑπὸ Ἀρχελάου καὶ τῆς τετραρχίας Ἡρώδου τοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰουδαίας χώρας, ἐπειδὴ προσήνεγκαν αὐτῷ ἀμφότεροι δῶρα μεγάλα.* (II) *Ὁ δὲ Ἡρώδης βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας πρὸς τιμὴν αὐτοῦ ἐποίησε καὶ τὴν ὁδοστρωσίαν τὴν ἔξω τῆς πόλεως Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης, ἣν γὰρ δύσβατος, στρώσας αὐτὴν λευκαῖς πλάκαις.* (III) *ἐκάλεσαν δὲ ἀμφότεροι τοπάρχαι τὰς μητροπόλεις αὐτῶν πρὸς τιμὴν αὐτοῦ εἰς ὄνομα*

---

mais (ibid. 199) festgelegt ist, Ankunft zum Triumph über Antonius und Cleopatra, *μετὰ τοῦ ἰδίου αὐτοῦ γαμβροῦ Ἀγρίππα*, der erst 21 sein Schwiegersohn wurde und 30 in Rom geblieben war (Plut. Ant. 73). Die Angaben über die Antiochener Bauten, vor allem Thermae Agrippianae wie in Rom gewiß richtig, ihre Stiftung freilich erst 15 v. Chr. erfolgt. 222 23 ff.: Wiedergewinnung von Laodikeia am Meer, Stiftung von Theater mit seiner eigenen Statue und Tetrapylon: ersteres gewiß bei erstem, letzteres bei zweitem Besuch 30 v. Chr. erfolgt; Syrien, unter die Masse des von Antonius an Kleopatra und ihre Söhne geschenkten Guts gekommen (Plut. Anton. 54), mußte zurückgewonnen werden; Plut. Anton. 72 (vgl. Josephus AJ XV 197), wo erzählt wird, daß der Laodicener Alexas, Antonius' Vertrauter, in Laodicea *Καίσαρος κελεύσαντος* hingerichtet wurde; die Münzen von L. (C. Br. Mus. Syria 250) zeigen (Nr. 24) den Pharos, (25) die Büste des Sarapis; ihre Beziehung auf Alexandrien liegt also nahe; eine dritte (249 Nr. 20) gibt Nike mit Kranz, links einen Schiffsschnabel tragend, ist also auf den Seesieg von Aktium zu beziehen. Mit ihr ist der Uebergang zum Sieger kundgetan, die Siegesfeier wie in Antiochien bei Ankunft des Cäsar, die Stadt macht ihrem Namen *Ἰουλία ἡ καὶ Λαοδίκεια* Ehre. Den Dank erntet die Stadt in den Stiftungen, von denen vor allem die Statue und das Tetrapylon, der erste Triumphbogen (223 4 ff.: *κοσμήσας αὐτὸ κίοσι καὶ μαρμάροις ἀνοικοδομήσας καὶ μουσώσας ἐθριάμβευσεν ἐν αὐτῷ τὴν ἑαυτοῦ νίκην, στήσας ἐν τῷ αὐτῷ τετραπύλῳ στήλην χαλκῆν μετὰ τεσσάρων ἵππων*) bemerkenswert sind, wie die »hippodamische« Straßenführung nach Art der übrigen syrischen Städte daraus folgt. Die Sympathie des Cäsar für die Stadt schließt sich an des Vaters Politik an, nach dem die Stadt ihre Aera gerichtet hat. 223 7 ff. völlig verwirrter Bericht über die Gewinnung Phoenikiens und Arabiens mit Einsprengungen pompeianischer, herodischer, trajanischer Züge — ihn im einzelnen hier zu entwirren, würde zu weit führen. Im ganzen ist der Fortschritt des Berichts gemäß der Route des Cäsar trotz aller Entstellungen ganz klar.

[1] Nach Chilmeads Verbesserung.

τοῦ Καίσαρος· ὁ μὲν Ἡρώδης βασιλεὺς καὶ τοπάρχης ἐκάλεσε Καισάρειαν Παλαιστίνης[2] τὴν πρώην λεγομένην Στράτωνος πύργον, ὁ δὲ Ἀρχέλαος βασιλεὺς καὶ τοπάρχης ἐκάλεσε Καισάρειαν Καππαδοκίας τὴν πρώην λεγομένην Μάζακαν. ἦν γὰρ ὁ Καῖσαρ θεῖος τοῦ αὐτοῦ Αὐγούστου τοῦ παρεσχηκότος αὐτοῖς ἔχειν τῆς τετραρχίας τὴν βασιλείαν ἐπὶ τῶν τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνων. Da Malalas zuvor über Phönikien und Arabien gehandelt hat und unmittelbar anschließend (224 7 ff. B) den Aufbruch aus Palästina und die Unterwerfung Aegyptens berichtet, so hat er diese Nachrichten (I—III) über die Beziehungen der beiden Herrscher zum Siege da vereinigt, wo in einem exakten historischen Bericht Ankunft und Aufenthalt des Cäsar bei Herodes, vor allem dessen Verhalten in dieser Zeit zu lesen wären. Ueber all dies sind wir durch Josephus zur Genüge unterrichtet[1]. In den Wochen vor Aktium hatte Herodes im nabatäischen Arabien Krieg geführt, nach der Seeschlacht hatte er unbedenklich die Sache des Antonius aufgegeben und war, wie Josephus (AJ XV 187 ff.) erzählt, offenbar im Frühjahr 30 dem Cäsar bis Rhodos entgegengefahren, um seine Huld zu gewinnen; durch Demut und Offenheit hatte er alles erreicht: denn dieser τό τε διάδημα πάλιν ἀποκαθίστησιν αὐτῷ (XV 195). Da er sah, αὐτῷ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς βεβαιοτέραν τὴν βασιλείαν δόσει Καίσαρος καὶ δόγμαι Ῥωμαίων (196), geleitete er ihn auf der ersten Strecke des Aegyptenfeldzuges nach Syrien und eilte, während dieser die Verhältnisse dort ordnete, nach Hause voraus, um ihn, sobald er in Ptolemais sein Land betrat (199), loyal zu empfangen. Mit königlichem Prunk feierte er Feldherrn, Freunde und Heer, αὐτόν γε μὴν Καίσαρα ταλάντοις ὀκτακοσίοις ἐδωρήσατο (200 vgl. 196) — diese Leistung war gewiß ein δῶρον μέγα (Mal. I) für den Römer, zumal Herodes das Römerheer noch auf dem Wüstenmarsch gegen Pelusion versorgte. Für solchen Aufwand hat der Sieger dem Gefolgsmann die Herrschaft bestätigt, auch wenn, was dieser wieder empfing, kein souveränes Königtum war, da Verzicht auf Außenpolitik, d. h. Anerkennung der römischen Oberhoheit Voraus-

[1] Alles einzelne bei Otto, Pauly-Wissowa RE Suppl. II (Herodes) 45 ff. Seine Ansicht, es liege ein doppelter Bericht vor (Sp. 48), ist falsch.

setzung für all sein Tun war [1]. Die Verleihung des Königtums war nur an seine Person gebunden, hätte sogar widerrufen werden können, wenn er sich gegen jenes oberste Gesetz schwer verstieß. Josephus erzählt ausdrücklich, daß Augustus zuzeiten, wo Herodes ihm zu weit ging, ihn seine Ungnade schwer fühlen ließ, berichtet aber auch, daß er ihm im Jahre 22, erneut im Jahre 12 v. Chr. das Recht gewährte, noch zu Lebzeiten einen Nachfolger zu bestimmen [2]. Acht Jahre Probezeit (30—22 v. Chr.) scheinen dem Römer genügt zu haben: Wenn Malalas, — und er allein — sagt, die Herrschaft sei *ἐπὶ τῶν τῆς ζωῆς χρόνων* des Herodes gewährt worden (III fin.), so sind diese Worte zwar knapp, aber klar und einwandfrei und sie passen wie I nur in diese Probezeit; also gehört I tatsächlich ins Jahr 30 v. Chr., und der Schluß von III, mit dem er III begründet, ist inhaltlich mit I zu vereinigen.

Malalas schließt aber in seinen Bericht (II vgl. III) den anderen Scheinkönig des Ostens, den Kappadoker Archelaos, ein. Gilt alles, was I behauptet, auch für diesen? Oder hat der Chronist aus irgendwelchen Gründen falsch contaminiert? Dio 51, 2, 1: *τοὺς δὲ δὴ δυνάστας τούς τε βασιλέας τὰ μὲν χωρία, ὅσα παρὰ τοῦ Ἀντωνίου εἰλήφεσαν, πάντας πλὴν τοῦ Ἀμύντου καὶ τοῦ Ἀρχελάου ἀφείλετο.* Dio berichtet dies — und zählt weiterhin einzelne Fürsten Kleinasiens und Syriens auf — da, wo er die Auflösung der Macht des Antonius nach Aktium schildert; erst später (cap. 4) läßt er den Cäsar (Ende 31) nach Asia einen kurzen Abstecher machen; die Absetzung der asiatischen Fürsten außer dem Galater Amyntas und Archelaos dem Kappadoker wird in dieser Zeit verfügt sein, wenn nicht gar erst im Jahre 30, als der Cäsar, von seiner raschen Fahrt nach Brundisium zurückgekehrt, von Rhodos aus nach Syrien fuhr; mindestens bis in diese Zeit muß sich der Vollzug seiner Anweisungen erstrecken. Wichtig ist aber, daß Dio wie Malalas (I init.) diese Anweisungen gleich formelhaft [3], er zu Beginn, der andere am Ende seiner näheren Angaben zusammenfaßt; das ist ein Fingerzeig darauf, daß dem Malalas, der zuvor (S. 21 A. 1) vielerlei

[1] Zeugnisse bei Otto 62 f.

[2] Zeugnisse bei Otto 125, 62.

[3] Aehnlich Dio 54, 9, aber auch sonst öfter in der hist. Literatur.

späteres mit früherem vermengt hat, in seiner Ueberlieferung eine ähnliche Stoffanordnung vorlag. Bei Dio wird freilich des Herodes keine Erwähnung getan, während Malalas statt des Amyntas vorher versehentlich den Deiotaros genannt hat, statt seiner Wiederbelehnung nur das Ende des galatischen Reiches (25 v. Chr.) vermerkt. Da an der Exaktheit der Notiz über Herodes nicht zu zweifeln ist, scheint seinetwegen alles hier vereint, sind die Nachrichten um der Taten der Könige *πρὸς τιμὴν αὐτοῦ* willen kontaminiert. An der Wiedereinsetzung des Archelaos in sein Königtum, das er im Jahre 41 v. Chr. von Antonius empfangen und durch dessen Huld und Zugriff seit 36 endgültig besessen hat [1], durch den jungen Cäsar ist nicht zu zweifeln; auch nicht an der einschränkenden Bindung dieses Rechtes an seine Person und sein Leben. Denn als der König, hochbetagt, mürbe geworden, dazu mit Tiberius verfeindet, von ihm verfolgt, angeklagt, nach Rom geladen und dort 3 Jahre festgehalten, ohne daß sein Prozeß verhandelt wurde, im Jahre 17 n. Chr. starb, wurde sein Land römische Provinz [2], weil Roms Orientpolitik dies erforderte. Auch für Archelaos erhält also die Formel *ἐπὶ τῶν τῆς ζωῆς χρόνων* ihr volles Recht. So wird, auch wenn kein unmittelbares Zeugnis vorliegt, auch für ihn gelten, was für Herodes bezeugt ist: Archelaos muß, nachdem er die Lage nach Aktium erkannt hatte, gleich Amyntas, der schon vor Aktium übergegangen war und gleichfalls *ἐπὶ τῶν τῆς ζωῆς χρόνων* König in Galatien blieb, und Herodes gehandelt und sich durch hohe Opfer an Geld und Lieferungen für den ägyptischen Feldzug seine Herrscherwürde erkauft haben. Auch dies kommt zunächst nur für das Jahr 30 und die Zeit in Betracht, wo der Cäsar in Syrien weilte. Die von Malalas verarbeitete Ueberlieferung hat also in diesem Zusammenhang davon berichtet und von hier aus ist die Kontamination der Nachrichten erfolgt.

Was Malalas in II und III berichtet, gibt sich einheitlich; es sind Stiftungen *πρὸς τιμὴν αὐτοῦ* sc. des Cäsar Augustus, dessen Namen er, wie III zeigt, nicht mehr ganz verstanden hat. Ein kümmerlicher Bericht angesichts der Listen des

[1] Zeugnisse bei Wilcken RE II 451. [2] Zeugnisse ebenda.

Josephus, die von der großartigen Baugesinnung und königlichen Freigebigkeit des Herodes zeugen, fast könnte man sagen ein letzter Rest einer solchen Liste von Stiftungen, mit denen die beiden Herrscher die Gunst des römischen Herren wachhielten. Der Chronist gibt zu ihnen keine Daten; daß sie darum nicht auch ins Jahr 30 gehören, läßt sich für III unwiderlegbar beweisen. Auch diese Notizen sind also ihrer Daten beraubt, aus anderem Zusammenhang gerissen, hier neu aufgereiht. Nichts weiß Malalas mehr von der Erweiterung des Besitzstandes des Kappadokers [1], von seiner Regierungstätigkeit, von der Vielgeschäftigkeit des Herodes. Einzig die Stiftung des Herodes für die Antiochener (II), die Umnennung der beiden Hauptstädte (III) haben sein Interesse gefunden; das ist kläglich, gerade wenn man seine Vorliebe für solche *Κτίσεις* wie für die Baugeschichte seiner Vaterstadt Antiocheia in Betracht zieht (s. unten 4. Abschnitt).

Auch für II kommt uns Josephus zu Hilfe, der zweimal von der gleichen Stiftung spricht [2]. Nach den Angaben an diesen beiden Stellen hat Herodes die Fahrbahn einer »Breiten Straße« von 20 Stadien Länge, welche die Stadt schnitt, mit geglätteten (Marmor-) Steinplatten pflastern und beiderseits mit Säulenhallen einfassen lassen; Josephus bemerkt, der König habe dies zum Schmuck und zum Nutzen der Bewohner getan, weil man in der Regenzeit vor Schlamm stecken blieb. Durch diese Beschreibung wird des Malalas Notiz in zwei Punkten

[1] Ebenda.

[2] BJ I 425, AJ XVI 148. (Ueber die Kataloge der Stiftungen des Herodes, nicht immer richtig, Otto l. l. 73 ff.) Moses von Chorene II 24 p. 125. Whist. benutzt von Josephus abhängige Tradition, siehe Whiston 125 4, Müller Antiq. Antioch. 80 6, Förster Arch. Jahrb. XII 122 38. Die beiden Versionen des Josephus ergänzen sich: Die allgemeine Begründung *εἰς κόσμον καὶ τὴν τῶν οἰκούντων εὐχρηστίαν* (AJ) erklärt BJ: *οὐ φευκτὴν ὑπὸ βορβόρου* (vgl. *πρὸς τὰς τῶν ὑετῶν ἀποφυγάς*), *ξεστός λίθος* (A J), konkreter BJ: *ξεστῇ μαρμάρῳ*; die *πλατεῖα σταδίων εἴκοσι τὸ μῆκος οὖσα* geschmückt *ἰσομήκει στοᾷ* (BJ) in AJ genauer: *ταύτην αὐτὴν στοαῖς παρ' ἑκάτερα καὶ λίθῳ τὴν ὕπαιθρον καταστορέσας*, vorher: *πόλιν, ἣν κατὰ μῆκος τέμνει πλατεῖα*. Die Angaben der Länge (BJ), der Lage (AJ) sind die einzigen ernstlichen Differenzen.

völlig bestätigt, denn auch er spricht von der Pflasterung mit weißen Platten, auch er kennt den gleichen Grund (*ἦν γὰρ δύσβατος*); jedoch darüber hinaus erwähnt er weder die beiden Säulenhallen noch die Länge der Straße, dafür aber den Hinweis auf die Stiftung *πρὸς τιμὴν αὐτοῦ* und eine scheinbar völlig andere Placierung im Stadtgelände: *ἔξω τῆς πόλεως Ἀντιοχείας*. Angesichts solcher Differenzen ist es wahrlich nicht einfach, dem späten Chronisten den Vorzug vor Josephus zu geben; denn zweifellos wirken die konkreten Angaben über die Länge und die Führung durch die Stadt, so daß sie diese der Länge nach zerlegt, außerordentlich bestechend. Andererseits ist aber Malalas Antiochener und er kennt die Geschichte seiner Stadt aus sehr guten Quellen und gerade nach der übereinstimmenden und völlig ausreichenden Begründung der Stiftung *ἦν γὰρ δύσβατος* verfällt man nicht leicht auf den Gedanken, die Anlage sei von Herodes zu Ehren des Augustus dediziert. Ihre Lage innerhalb der alten Seleukosstadt kommt in keiner Hinsicht in Betracht, da schwerlich ein solcher Zustand innerhalb der Residenz von den Seleukiden geduldet worden wäre und die Längsachse von Mauer zu Mauer nicht 20, sondern 36 Stadien betrug[1]. So bietet sich, da man weder dem einen noch dem anderen ein so schweres Versehen zutrauen mag, nicht die gemeinhin angenommene Lösung, diese Hallenstraße sei außerhalb der Stadt, etwa an der Straße nach Beroea[2] zu suchen, sondern nur die Annahme, daß Malalas' Worte *ἔξω τῆς πόλεως* ganz streng zu fassen sind in dem Sinn, daß diese »Breite Straße« außerhalb der *Alt*stadt sich erstreckte[3], dort wo der

[1] Da eine Querstraße (wegen des *κατὰ μῆκος*) nicht in Betracht kommt, in der Altstadt auch keine von 20 Stadien vorhanden sein kann, so käme auch kaum eine Querstraße vom Fluß zum Berg in Betracht, da nur an der breitesten Stelle etwa 20 Stadien erreicht würden, dann aber die Regia zerschnitten worden wäre. Längsachse von 36 Stadien Dio Chrysost.or.XLVIII 6, vgl. Malalas p. 232 18, wo die *ἔμβολοι* des Tiberius in der Neustadt (siehe unten) auf 4 Millien Länge, also fast genau soviel angegeben werden (die Differenz wird sich aus der Verengerung des Raumes gegen den Berg zu erklären); vgl. auch Förster Arch. Jahrb. XII 122.

[2] So Müller Ant. Antioch. 80 f.

[3] Vgl. auch p. 232 17 Tiberius *ἔκτισεν ἔξω τῆς πόλεως ἐμβόλους δύο μεγάλους,*

neue Stadtteil an die Mauer der Altstadt sich anlehnte, längs der man von Süden kommend in die Stadt eingezogen sein muß. Wenn Josephus davon spricht, dieser neue Boulevard schneide die ganze Stadt, so ist das vom Standpunkt der nachtiberischen Zeit gesagt, in der das suburbium zwischen Altstadt und Berg in großem Zug ausgebaut worden ist (s. unten IV); dann aber ist die Quelle des Malalas außerordentlich präzis in ihrer Formulierung. Die Stiftung des Herodes zog also der Mauerseite der Altstadt[1] entlang, die das suburbium abtrennte, sie kann aber zunächst nur einen Teil ihrer Länge, nur 20 von 36 Stadien, also etwas mehr als die Hälfte erfaßt haben; sie mag an der Seite, wo die Straße nach Daphnae zog, wo also Herodes bei seinen Besuchen die Stadt erreichte, sich erstreckt haben. Sie ist der Anfang der großen Neuanlagen, die diesen Stadtteil außerhalb der Altstadt völlig umgestalteten. Wann Herodes diese Anlage den Antiochenern gestiftet hat, ist schwer zu sagen; die Stellung der Notiz zwischen I und III läßt nur allgemein auf die Zeit zwischen 30 und 9 v. Chr. schließen. Unmittelbarer Anlaß mag einer seiner Besuche in der Stadt gewesen sein, bei dem er den Uebelstand empfand.

Wie III bezeugt, haben beide Herrscher ihre Hauptstädte nach Cäsar Augustus benannt. Wiederum bestätigt dies für Herodes der Geschichtsschreiber der Juden[2]. In den Märztagen des Jahres 9 v. Chr. hat der jüdische König Stratons-Turm mit einer »pomphaften Einweihungsfeier« der nach zwölfjähriger Bauzeit fertiggestellten Bauten seinen neuen Namen Kaisareia gegeben. Ist aber auch Mazaka, die kappadokische Hauptstadt, gleichzeitig umbenannt? Wir müßten Malalas' Angabe verwerfen, könnten wir uns auf die Angaben des Eutrop verlassen, der, nachdem er (VII 11) im wesentlichen nach Suetons vita des Tiberius ein Bild des »Tyrannen« Tiberius gezeichnet hat, das grausig wirken soll, ganz unvermittelt in einer konkreten Angabe sagt: et maximam civitatem appellari nomine suo iussit,

---

also in der Neustadt gegen den Berg zu, siehe unten Abschnitt 4. Vgl. auch Förster Arch. Jahrb. XII 122.

[1] Denn, wie Strabo XVI 4 p. 750 (unten S. 51) bezeugt, waren die einzelnen Stadtteile durch Mauern getrennt.

[2] Zeugnisse bei Otto l. l. 77.

quae nunc Caesarea dicitur, cum Mazaca antea vocaretur. Soviel Wert man auf dieses Zeugnis gelegt hat [1], die Nachricht des Eutrop ist fälschlich in diesen Zusammenhang geraten und er hat Unrecht. Denn die Münzen der Stadt bezeugen die Umnennung für die Zeit zwischen 12 und 9 v. Chr., das älteste uns bekannte Stück trägt den Namen im Jahre 9 zuerst [2]. Was Eutrop Tiberius zuschreibt, kommt Archelaos zu [3]; Malalas ist wieder gerechtfertigt. Dann aber ist für diese Gleichzeitigkeit der Zufall ausgeschlossen. Malalas bürgt dafür, daß eine gemeinsame, verabredete Tat vorliegt, die sich aus gemeinsamen Verpflichtungen und Beziehungen der beiden Fürsten und einem und demselben Anlaß erklärt. Auch dieser läßt sich aufweisen: Am 30. Januar 9 v. Chr. geben die Pränestiner Fasten [4] an: feriae ex SC. quo[d eo] die Ara Pacis Augusta[e in Campo] Martis dedicata [e]st Druso et Crispino c[os]. Deswegen schreiben die Kleinasiaten, die den September/Oktober vom Jahre 9 ab *Καῖσαρ* nennen: *ὥστε ἡμῖν καὶ τοῖς μεθ' ἡ[μᾶς σωτῆρα πέμψασα] τὸν παύσαντα μὲν πόλεμον, κοσμήσοντα [δὲ πάντα]* [5]; darum weiht die Stadt Myrina dem Augustus, nachdem sie den Namen Caesarea angenommen hat, für die Pax Augusta einen Altar [6]. Es

[1] Z. B. Ruge RE III 1289.

[2] Imhoof-Blumer Zur griechisch. Münzkunde 12 f., Cat. Br. Mus. Cappad. p. XXXIV f., Head HN [2] 752.

[3] Es muß ursprünglich in den Zusammenhang mit VII 10 gehören: Tanto autem amore etiam apud barbaros fuit, ut reges, populi Romani amici, in *honorem eius* conderent civitates, quas Caesareas nominarent, sicut in Mauretania a rege Iuba, et in *Palaestina*, quae nunc urbs est clarissima. Abhängigkeit des Malalas etwa von einem griechischen (Suidas s. v. *Καπίτων*, Teuffel-Kroll Röm. Litt. III § 415, 2) Eutropexemplar verbietet sich damit von selbst; aber eine ähnliche chronikartige Quelle ergibt sich für beide bestimmt. Ob Caesarea Mauretaniae gleichzeitig diesen Namen erhalten hat, wissen wir nicht. Die Münzen (Müller Numism. de l'anc. Afr. III 138) geben nichts aus.

[4] CILI [2] 309, 320, vgl. Mommsen Resgestae divi Aug.[2] 49, Diehl im Komm. der Ausgabe S. 17.

[5] Dittenberger Or. Gr. 458, 36 f. Weiteres s. meine Vergilstudie »Der Prophet und sein Gott« S. 154 ff.

[6] Cagnat I. Graec. ad res Rom. pert. IV 400 Nr. 1173: *Ὁ δῆμος ὁ Καισαρέων Μυρεινα(ων Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεῷ υἱῷ θεοῦ Σεβαστῷ ὑπὲρ Εἰρήνης Σεβαστῆς καθιέρωσεν.*

ist das große saeculum des Friedens, das nach der Götter und des Herrschers Willen mit dem Jahre 9 beginnt, und es steht unter dem Namen des Caesar. Die Umnennung der Hauptstädte der beiden Scheinkönige des Ostens auf den Namen des Herrschers der Welt, des Cäsar, feiert ihre Verbundenheit mit ihm, dem Herrn des Friedens und der Wohlfahrt der Welt, der auch über ihr Schicksal waltet[1].

Nun bedarf nur eines noch der Erklärung. Wie kommt es, daß beide Könige hier (I, III) zusammen erscheinen? Wir fanden schon einen Grund: Sie sind die einzigen scheinbar selbständigen Könige, die noch größere Bedeutung besaßen. Dazu sind sie verwandt und befreundet, ihre Politik ist auf das gleiche Ziel gerichtet, da ihre Lage gegenüber dem Reichsherrn die gleiche ist, auf Wahrung von möglichst großer Unabhängigkeit, auf Schaffung von Macht und auf Sicherung der Gunst des Römers. Im gleichen Jahr 9 v. Chr. hat Archelaos seinen Schwiegersohn Alexander, Herodes' Sohn, mit dem Vater ausgesöhnt und als er aus Palästina zurückreiste, begleitete ihn Herodes bis Antiocheia, um dort den Statthalter Syriens, der infolge eines Zwistes ihm übel gesinnt war, mit ihm zu versöhnen (Josephus AJ XVI 270)[2]. So half zu Zeiten der eine dem andern in inneren und äußeren Angelegenheiten. Malalas' Interesse an Herodes ist durchaus verständlich, denn als christlicher Chronist kennt er ihn und sein Geschlecht, berichtet er von ihm und seinem Verhalten gegenüber dem eben geborenen Herrn des neuen Aeon (p. 229 17 ff. B), wie die heilige Geschichte dies vorschrieb, und ganz exakt erwähnt er auch unter des Tiberius Regiment die Einziehung des Königreichs Kappadokien nach des Archelaos Tode (p. 235 13 f.). Gerade diese letzte Nachricht nun zeigt, daß er angeregt durch ein Schema wie das Dionische und zugleich durch die Nachricht, die III wiedergibt,

[1] Ebenso hat Herodes die Stadt Samaria im Jahre 27 v. Chr. in Sebaste umgenannt (Otto l. l. 65, 76), so gut wie sicher als Huldigung für den eben »Augustus« gewordenen Cäsar.

[2] Die in Nieses Index zu Josephus gesammelten Stellen geben ausreichenden Aufschluß; auf sie sei kurz verwiesen. Am wichtigsten AJ XVI 261 ff. und BJ I 499 ff.

aus einzelnen Notizen einer Chronik [1], die in sauberer chronologischer Ordnung aufgereiht waren, das wenige herausgegriffen und zusammengepackt hat, was in I—III zunächst so undurchsichtig, in allem wesentlichen aber wertvoll erscheint.

2. *Παῖς Ἑβραῖος.*

Malalas hat im IX. Buch noch eine Reihe von guten und schlechten, heillos verwirrten und leicht zu entwirrenden Nachrichten zur Geschichte des Augustus vereinigt, wenige, die Rom, andere, die Antiocheia und den Osten angehen. Er schließt das Buch mit dem Bericht über die allgemeine *ἀπογραφή* der Einwohner des Reiches und über die Frohbotschaft des Engels Gabriel an die Jungfrau Maria. Hier ist die Mitte seines 18 Bücher zählenden Werks. Mit Bedacht ist also dieser Einschnitt gewählt, denn die Weltordnung beginnt einen neuen Aeon mit der Geburt Jesu und so bringt der Anfang des X. Buchs die Erzählung von dieser seiner Geburt, die durch einzelne synchronistische Angaben fixiert wird; in der Folge werden ein Erdbeben in Palästina, die Kinderverfolgung des Herodes und der Tod des *θεομάχος* berichtet. Dann kommt er zu einem kurz vor dem Tode des Augustus spielenden Vorgang, der uns hier näher beschäftigen soll: Mal. 231 17 ff. B. *Ὁ δὲ Αὔγουστος Καῖσαρ Ὀκταβιανὸς τῷ νε' ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ μηνὶ Ὀκτωβρίῳ τῷ καὶ Ὑπερβερεταίῳ ἀπῆλθεν εἰς τὸ μαντεῖον· καὶ ποιήσας ἑκατόμβην θυσίας ἐπηρώτησε· Τίς μετ' ἐμὲ βασιλεύσει τῆς Ῥωμαϊκῆς πολιτείας; καὶ οὐκ ἐδόθη αὐτῷ ἀπόκρισις ἐκ τῆς Πυθίας. Καὶ πάλιν ἐποίησεν ἄλλην θυσίαν καὶ ἐπηρώτησε τὴν Πυθίαν τὸ διὰ τί οὐκ ἐδόθη αὐτῷ ἀπόκρισις. ἀλλὰ σιγᾷ τὸ μαντεῖον. καὶ ἐῤῥέθη αὐτῷ ἀπὸ τῆς Πυθίας ταῦτα.*

Παῖς Ἑβραῖος κέλεταί με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων
Τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ Ἄιδος αὖθις ἰκέσθαι.
Λοιπὸν ἄπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετερ[ά]ων [2].

Καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ μαντείου ὁ Αὔγουστος Καῖσαρ, καὶ ἐλθὼν εἰς τὸ Καπετώλιον ἔκτισεν ἐκεῖ βωμόν μέγαν ὑψηλόν, ἐν ᾧ ἐπέγραψε Ῥωμαϊκοῖς

[1] Deren Wert hat sich schon damit als bedeutend erwiesen; ihre Stellung zu Josephus dürfte klar genug sein. Auch ihre Bevorzugung örtlicher Geschehnisse braucht nicht mehr betont zu werden, siehe unten S. 40.

[2] Für die Textkonstitution siehe unten S. 33 Anm. 3.

γράμμασιν. Ὁ βωμὸς οὗτός ἐστιν τοῦ πρωτογόνου θεοῦ· ὅστις βωμός ἐστιν εἰς τὸ Καπετώλιον ἕως τῆς νῦν, καθὼς Τιμόθεος ὁ σοφος συνεγράψατο. Diese Legende, in welcher der Weltherrscher Augustus noch kurz vor seinem Tode aus dem Munde der Priesterin seines Gottes[1] von dem Erscheinen des παῖς Ἑβραῖος erfährt und diesem huldigt, während Apolls und seiner Priesterin Macht von nun an wirkungslos werden, ist dem Malalas noch von späteren Chronisten des Ostens bis auf den Kirchenhistoriker Nikephoros Kallistos nacherzählt worden[2]; sie ist aber im 8. Jahrhundert auch in Rom bekannt — durch ein dort vorhandenes Exemplar des Malalas. Denn in dem laterculus imperatorum Malalianus[3] steht sie folgendermaßen: Augustus vero Caesar LVI anno regni sui mense Octubrio, qui et Perbereteo secundum Athineos dicitur, habiit in Capitolium, quod est in medium orbis Romae, ut per divinationem addisceret, quis regnaturus fuisset post ipsum in Romanam rem puplicam, et dictum est ei a Pythoniam, quod infans Hebreus iubens deus e caelo beatorum discutiens hunc domicilium, cetero genitus sine macula, statim iam venienti alienusque ab aris nostris. qui exiens inde Augustus a divinationem et veniens in Capitolium aedificavit ibi aram magnam in sublimiori loco, in qua scripsit Latinis litteris dicens: Haec aram Filii Dei est. unde factum est post tot annis domicilium adque baselicam beatae et semper virginis Mariae usque in presentem diem sicut et Timotheus chronographus commemorat . . . Man übersieht leicht[4], daß hier in den teilweise recht übel ins spät-

[1] Die tieferen historischen Zusammenhänge siehe in meiner Vergilstudie »Der Prophet und sein Gott« pass., 79 f., 157 f.

[2] Einzelne Zeugnisse gibt schon Chilmead im Komm. zur Stelle, Notae p. 29. Dindorf hat Suidas s. v. *Αὔγουστος* (p. 194 ed. min. B.) hinzugefügt. Es kommt noch Nikephoros Kallistos (Migne Patr. Gr. 145) hist. eccl. I 17 hinzu, der eine Reihe von Daten zur tiberischen Geschichte gibt, die alle auf weltliche Ereignisse sich beziehen, für die jeweils die Quelle leicht nachweisbar ist. Leicht gekürzt, wie bei den anderen Byzantinern, ist hier die Erzählung der Malalastradition entnommen. Des Malalas Hinweis auf »Timotheos« fehlt bei allen, war also in der Vorlage schon verloren.

[3] Mommsen Chronica min. III p. 411 ff., 428 44 ff.

[4] Mommsen hat einzelne der Zu-

lateinische übertragenen Malalastext eine Reihe von Zusätzen eingedrungen sind; denn 'secundum Athineos' ist als Angabe des Antiocheners sicherlich unvorstellbar [1], und die Verlegung der Orakelszene vom Sitz der Pythia, die hier schon zur Pythonia geworden ist [2], auf das Kapitol, den Mittelpunkt der römischen Welt, die zudem im Widerspruch zu der eigenen richtigen Uebertragung des Malalastextes »exiens . . . a divinatione et veniens in Capitolium« steht, kann nur einem Römer zugeschrieben werden, welcher aus des Malalas Worten *'ἐξελθὼν ἐκ τοῦ μαντείου ὁ Αὔγουστος Καῖσαρ καὶ ἐλθὼν εἰς τὸ Καπετώλιον'* einen kurzen Gang von der einen zur anderen Stätte heraushört und demgemäß topographische Anhaltspunkte sucht und leicht findet. Denn wenn er des Malalas Angabe *ἔκτισεν ἐκεῖ βωμὸν μέγαν ὑψηλόν* mit den Worten wiedergibt 'aedificavit ibi aram magnam in *sublimiori loco*' und daran nun gar mit völliger Vernachlässigung des Altarmotivs den Satz anschließt 'unde factum est post tot annis domicilium adque baselicam beatae et semper virginis Mariae' und diesen Zusatz recht geschickt da einfügt, wo in des Malalas Text für die Existenz des Altars *ἕως τῆς νῦν* = usque in presentem diem der Chronograph Timotheos als Zeuge genannt wird, so daß es jetzt den Anschein erweckt, als sei dieser auch für die Basilika Zeuge, so ist dies alles nur möglich, weil er die beiden Kuppen des kapitolinischen Hügels, das Kapitol und die Höhe der Juno Moneta vor Augen hat, auf welcher heute die Basilika S. Maria in Ara Coeli sich erhebt und nach der mittelalterlichen — offenkundig hieraus entwickelten — Sage ein Palast des Augustus gestanden haben soll. Wenn dieser Uebersetzer das Orakel selbst nur kümmerlich verstanden hat, so daß seine Worte ohne die griechische Vorlage kaum deutbar sind [3], und das zweite Opfer bei der Pythia zur Erzwingung

sätze im Druck kenntlich gemacht.

[1] Der Monatsname gilt überhaupt nicht für Athen, wohl aber für Antiochien (Bischoff RE IX 253), vgl. Malal. 224 25.

[2] Daher ist es möglich, daß die spätere Sage aus der »Pythonia« die tiburtinische Sibylle macht; Hülsen Bilder aus der Geschichte des Kapitols 1899, 19. Ebenda 19 f. die Erklärung für den Zusatz »quod est in medium orbis Romae«.

[3] *κέλεται* = iubens, *μακάρεσσιν ἀνάσσων* =se caelo beatorum; *προλιπεῖν*

einer Antwort unterdrückt[1], so zeigt dies deutlich, wie wenig peinlich er verfuhr. Mit seinen Entstellungen des Malalastextes hat der Uebersetzer der Legendenbildung weithin vorgearbeitet, aus welcher die mit der Kirche S. Maria in Ara Coeli verbundene, schöne Sage entstanden ist; ursprünglich freischwebend, ist sie von da an mit einer christlichen Stätte Roms verknüpft.

Nun hat man gelegentlich angenommen, die Aufschrift auf dem Altar 'Haec ara FILII DEI est' sei aus einer unverständlich oder unleserlich gewordenen Inschrift eines dort befindlichen antiken Altars herausentwickelt worden; man hat dabei an DIUS FIDIUS oder an FIDEs AUGusta gedacht[2], etwa wie die Umdeutung des Semo Sancus in Simo Magus und andere der Art bekannt sind[3]. Nun ist aber die lateinische Formel des Laterculus keine Kopie einer solchen lateinischen Inschrift, sondern unzureichende Uebersetzung der Formel des Malalastextes: *Ὁ βωμὸς οὗτός ἐστι τοῦ πρωτογόνου θεοῦ* lateinisch also 'haec ara est PRIMIGENITI DEI'. Eine solche Ara könnte, wenn man einmal von der unrömischen Formulierung ganz absieht, vielleicht, und selbst dies ist kaum glaub-

---

= discutiens (!), für *καὶ Ἄιδος αὖθις ἰχέσθαι* das aus dem Vorstellungskreis der *ἀειπαρθένος* genommene genitus sine macula (anders Mommsen l. l. 425) zu setzen, ist Zeichen seiner Ignoranz; *λοιπὸν* = cetero, *ἄπιθι* = venienti; wertvoll nur der Schluß alienusque ab aris nostris, der für *λοιπὸν ἄπιθι σιγῶν ἐκ βωμῶν ἡμετέρων* (so Suidas l. l.) steht und mit diesem zusammen den verdorbenen Text des Baroccianus zu verbessern erlaubt. Das römische Malalas-Exemplar wird einem der in dieser Zeit in Rom wohnenden Griechen (Grisar Geschichte Roms I 613 ff.) zu verdanken sein; die Anwesenheit griechischer Mönche in Rom scheint der Architrav mit der Aufschrift *ἡγούμενοι* zu bezeugen, der bei S. Maria in Ara Coeli gefunden ist (Not. scav. 1892, 407; Grisar I 198, zweifelhaft Hülsen Bilder a. d. Gesch. d. Kapitols 31).

[1] Selbst die von Hülsen l. l. 19 wiedergegebene Legende von Augustus' Palast auf der Höhe von S. Maria und der Vision der Deipara weiß noch von dem Aufschub von 3 Tagen, den die tiburtinische Sibylle vom Kaiser fordert, um seine Frage beantworten zu können.

[2] Lit. bei Hülsen S. 30.

[3] Norden Agnostos Theos 31 f., Weinreich D. Lit. Ztg. 1913, 2956, de dis ignotis, Hall. Hab. Sch. 1914 S. 21 f.

lich, orphischer Herkunft sein[1]; an eine Stiftung aber eines solchen Altars durch Augustus oder einen früheren Römer zu denken, wird niemand beifallen. Und doch muß ein Altar der Ausgangspunkt zu der durch Malalas überlieferten Legende gewesen sein.

Da hilft uns ein anderes Moment in der Erzählung des Malalas weiter. Der Antiochener hat es für nötig gehalten, das genaue Datum zu geben, den Monat Oktober, der dem antiochenischen Hyperberetaios entspricht; er erklärt also mit seiner Gleichung den antiochenischen Lesern das lateinische Datum; der Schluß liegt nahe, daß seine Angabe letztlich einer nichtantiochenischen Quelle entstammt. Die Szene spielt nicht in Antiocheia, sondern zum Teil in Rom, in »römischen« Lettern ist die Altaraufschrift geschrieben. Nun gibt aber der römische Kalender (Mommsen CIL I 1^2, 332) ein das Rätsel lösendes Datum. Seit dem Jahr 19 v. Chr. wurde der Tag der langersehnten und glücklichen Rückkehr des Augustus aus *Syrien* und den überseeischen Provinzen am *12. Oktober* gefeiert und die Erinnerung an diesen Tag durch die consecratio *Arae* Fortunae Reducis und die *Augustalia* bis ins IV. Jahrhundert hinein festgehalten. In den fasti wird wie üblich der Anlaß zur Einrichtung des Festes durch einen erklärenden Zusatz gegeben. Fasti Amit.: Feriae ex SC, q(uod) e(o) d(ie) imp(erator) Caes(ar) Aug(ustus) ex transmarin(is) provinc(iis) urbem intravit araq(ue) Fort(unae) Reduci constit(utata). Hier ist, da die Konsuln fehlen, ein Hinweis auf das Jahr der Rückkehr aus Syrien nicht gegeben, während etwa die resgestae divi Aug. jeden Irrtum an der Fixierung ausschließen. In letzteren wird ausdrücklich die Rückkehr »ex *Syria* et transmarinis provinciis« erwähnt: II 11 ⟨Aram Fortunae Reducis iuxta ae⟩des Honoris et Virtutis ad portam ⟨Capenam pro reditu meo se⟩natus consacravit, in qua ponti⟨fices et virgines Vestales anni⟩versarium sacrificium facere ⟨iussit eo die, quo consulibus Q. Luc⟩retio et ⟨M. Vinuci⟩o in urbem ex ⟨*Syria* redi,

[1] *πρωτόγονος* ist Phanes bei den Orphikern, der Terminus dort alt, Kern Orphica, Index III, s. v. Es wird (fr. 73) in einigen Codices des Laktanz DI I 5 durch primogenitus übersetzt.

et diem *Augustali⟩a* ex ⟨c⟩o⟨gnomine nost⟩ro appellavit[1]. Liegt es nicht nahe, zu glauben, daß die Vorlage des Malalas, sei es der von ihm genannte Chronist Timotheos, sei es schon ein anderer vorher, weil ihr an der Wiedergabe aller auf *Antiocheia* und *Syrien* bezüglichen Nachrichten der Kaiserzeit lag, eine solche (jetzt noch aus den beiden lateinischen Zeugnissen leicht zu rekonstruierende) Notiz über die Heimkehr des Augustus aus Syrien, die Stiftung des Altars bei der porta Capena am 12. Oktober und das Jahrhunderte lang gefeierte Fest der Augustalia fand und, gleich ob sie verständlich war oder nicht, an sie ohne Datum die Legende anschloß?[2]. Diese Legende, die sich dann von selbst datiert, will nichts anderes als die Gegenüberstellung des Weltherrschers Augustus und seines Gottes und des Herrschers des neuen Aeon, des *παῖς Ἑβραῖος*, und sie gerade läßt sich aus alledem verstehen, was die Christen schon im zweiten Jahrhundert als Wirkung des Erscheinens ihres Herrn in den Zeiten des Augustus empfanden: *μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ, ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς*[3]. Aus solchen Stimmungen, aus freischwebenden Motiven des Sagenschatzes der antiken Welt, aus ganz realen Geschehnissen ist also das herausgestaltet, was Malalas über die Huldigung des Augustus vor dem *παῖς Ἑβαῖος* erzählt. Man ahnt dabei, welchen Eindruck die Stiftung wie der Ara Pacis Aug. so der Ara Fortunae Aug. in den Provinzen hinterlassen hat.

[1] Alle Ergänzungen durch die versio Graeca gesichert.

[2] Wer die Chronik des Malalas durchsieht, findet überall gewissenhaft Nachrichten von Besuchen der römischen Herrscher in der Stadt zusammengetragen, selbst solchen, die schwer zu identifizieren sind; wer Lust hat, kann, ohne viel Phantasie aufzubieten, die Angabe *εἰς Καπετώλιον* mit der der Rg. d. A. (v. Graec.) *'πρὸς τῇ Καπήνῃ πύλῃ'* zusammenhalten, und *ἐκ τῆς Πυθίας* aus *ἐκ τῆς Συρίας* verdorben oder herausgesponnen zu denken, wäre nicht schlimmer als hundert andere Vermutungen, die als geistreich hingenommen worden sind.

[3] Melito bei Eusebius, KG. IV, 26, 8. Weiteres bei Harnack Mission und Ausbreitung I³ 255 ff.

3. Eine Gruppe in Paneas.

Für das 15. Jahr des Kaisers Tiberius berichtet Malalas (p. 236 ff.) von der Taufe Jesu und dem Beginn seiner Wundertaten. An ersteres schließt er eine kurze Geschichte des Todes Johannes des Täufers an, für letztere gibt er als Beispiel die Heilung der Blutflüssigen durch Jesus in der Form, daß er sie an den nach Paneas gekommenen Herodes II. sich wenden läßt. »Und es kam zu ihm ein sehr wohlhabendes Weib, das im gleichen Paneas wohnte, mit Namen Veronika, mit der Absicht, da sie von Jesus geheilt war, ihm eine Statue zu errichten. Sie wagte dies aber nicht ohne königlichen Befehl zu tun und übergab daher dem gleichen König Herodes eine Bittschrift . . .« Diese wird dann in ihrem Kurialstil hübsch kopiert. Der König las sie, erschrak ob des Heilwunders und genehmigte die Errichtung der Statue. »Sofort stellte die gleiche Veronika, die zuvor Blutflüssige, mitten in der gleichen Stadt Paneas unserem Herrn und Gott Jesus Christus ein ehernes Bild auf aus getriebenem Erz, dem sie etwas Silber und Gold beimischen ließ. Dieses Bild steht in Paneas der Stadt bis heut, nachdem es vor langer Zeit von dem Platz, wo es gestanden hatte, inmitten der Stadt in ein heiliges Bethaus überführt worden war«. Malalas gibt an, er habe das *ὑπόμνημα* in Paneas bei einem gewissen Bassos gefunden, der vom Judentum zum Christentum übergetreten war und der, wie er fortfährt, in diesem eine Lebensgeschichte aller jüdischen Könige gegeben habe. Es liegt ihm also daran, den Libell der Veronika als echt zu erweisen, unter dessen Druck der jüngere Herodes die Zustimmung zur Errichtung des Bildes gegeben habe, dies um so mehr, als der Zeuge der jüdischen Sphäre entstammen soll. Aber ist nicht die Errichtung eines Bildes an sich schon ein unjüdischer, hellenistischer Zug? Man kann auch hier die Entstehung der Legende verfolgen. Eusebius, h. e. VII 17 f. redet von merkwürdigen Lokalreliquien in Paneas. 18 2: *ἑστάναι γὰρ ἐφ᾽ ὑψηλοῦ λίθου πρὸς μὲν ταῖς πύλαις τοῦ αὐτῆς* (der Blutflüssigen) *οἴκου γυναικὸς ἐκτύπωμα χάλκεον, ἐπὶ γόνυ κεκλιμένον καὶ τεταμέναις ἐπὶ τὸ πρόσθεν ταῖς χερσὶν ἱκετευούσῃ*

ἐοικὸς, τούτου δὲ ἄντικρυς ἄλλο τῆς αὐτῆς ὕλης, ἀνδρὸς ὄρθιον σχῆμα, διπλοΐδα κοσμίῳ περιβεβλημένον καὶ τὴν χεῖρα τῇ γυναικὶ προτεῖνον, οὗ παρὰ τοῖς ποσὶν ἐπὶ τῆς στήλης αὐτῆς ξένον τι βοτάνης εἶδος φύειν, ὃ μέχρι τοῦ κρασπέδου τῆς τοῦ χαλκοῦ διπλοΐδος ἀνιόν, ἀλεξιφάρμακόν τι παντοίων νοσημάτων τυγχάνειν. τοῦτον τὸν ἀνδριάντα εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ φέρειν ἔλεγον, ἔμενεν δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς, ὡς καὶ ὄψει παραλαβεῖν ἐπιδημήσαντας αὐτοὺς τῇ πόλει. Woher Eusebius diese Nachricht nahm, steht nicht fest; aber sicher ist, daß schon er, wie das *ἔλεγον* (18 2 vgl. 1) zeigt, die Deutung dieser Gruppe auf »Jesus und die Blutflüssige« leise bezweifelt hat. Es ist eine Lokalsage, die von christlichen Fremdenführern gläubigen Reisenden erzählt, von diesen offenbar weitergetragen worden ist. Daß die *βοτάνη* als *ἀλεξιφάρμακον* bei Jesu Wunder mitgespielt haben soll, zeigt nicht gerade großes Vertrauen in seine eigenen *ἀρεταί* noch gute Kenntnis der Schrift. Die Gruppe selbst ist viel interessanter als diese offenkundig irreführende Deutung. Der Typus ist nicht unbekannt: er ist zweifellos identisch mit den sogenannten 'Restitutor Provinciae'-Darstellungen der römischen Kaisermünzen. Der stehende Kaiser hilft der vor ihm knienden Provincia mit der dargebotenen Rechten auf[1]. Die *διπλοΐς* und die *βοτάνη* stimmen hier, denn jene ist Tracht des Kaisers, diese das unterschiedlich charakterisierende Symbol der Provincia. Wie unsere Abbildung zeigt und andere Münzen erweisen, galt dieser Typus nicht etwa nur für die Provinzen, sondern auch für den orbis terrarum oder für

[1] Vgl. meine Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus 22, 92 310 u. ö.; für Hadrian Cohen Méd. imp.² II 209, 1229 ff., Jatta Le rappresentanze figurate delle provincie Rom. tav. I 1, 3, 11; II 1, 7; III 5; ferner S. 47 Fig. 12 u. ö. Hierher gehört vor allem das Relief der Mesopotamia vor Traian vom Beneventer Trajansbogen, v. Domaszewski Oest. Jahreshefte II 173 ff. = Abh. z. Röm. Rel. 25ff., das in Mittelalter und Renaissance Anlaß zu der schönen Legende vom Gnadenakt des Traianus Optimus an die für ihren Sohn bittende Witwe geworden ist, die Giacomo Boni gelegentlich anmutig behandelt hat. Unsere Abbildung Cohen Nr. 1285 (Wiener Exemplar 45) zeigt den Restitutor orbis terrarum Hadrian vor der Knienden, die die Weltkugel hält,

eine einzelne Stadt [1]. Wenn demnach in Paneas eine derartige Gruppe sich befand, deren charakterisierendes Attribut nicht mit dem der Judaea, welche die Palme hat, übereinstimmt, so muß sie sich auf eine restitutio der Stadt beziehen und als Dank für den betreffenden Herrscher aufgestellt worden sein [2]. In Eusebs Zeiten war das Bildwerk noch intakt, *πρὸς ταῖς πύλαις τοῦ αὐτῆς οἴκου*, aber sein Sinn wurde nicht mehr verstanden. Malalas aber berichtet von einer Ueberführung nur des männlichen Bildes in einen *ἅγιον εὐκτήριον οἶκον*, das weibliche war also in der Zeit, als die Quelle des Malalas davon Kenntnis hatte, verloren gegangen, da dieser nur von einem Bilde Jesu redet [3].

Dies die Unterlage für die Legende. Noch eine Schwierigkeit liegt aber darin, daß Malalas die Ueberführung *πρὸ πολλοῦ χρόνου* vollbracht sein läßt; das würde in die nacheusebische Zeit zu setzen sein. Aber Johannes Damascenus [4], der die ganze Veronikageschichte mit ausdrücklicher Nennung des Malalas aus dem ihm vorliegenden Malalasexemplar nimmt, bietet neben zahlreichen textlichen Varianten an dieser Stelle *πρὸ οὐ πολλοῦ χρόνου*, beraubt also das Zeugnis seines antiquarischen Werts. M. E. kann diese Frage nicht entschieden werden, sie ist aber auch unwesentlich, da an der Datierung der Translation nichts liegt und für die Quelle des Malalas nichts gewonnen werden kann. In jedem Fall benützt Malalas die Kirchengeschichte des Eusebius, wie naheläge, nicht

[1] Cohen II² 273, 1283: restitutori Nicomediae, dafür meine Unters. z. Gesch. d. K. Hadrian 127 f.

[2] Wer dies war, scheint unbekannt. Paneas führt seit Philippus den Namen Caesarea; im Paneion war ein Tempel für den Kaiserkult. Zeugnisse für die Geschichte der Stadt und ihre mancherlei Beziehungen zu den Kaisern RE III 1290 f.

[3] Die weiteren Schicksale siehe bei Zahn Die acta Pilati S. 35. Es ist bezeichnend, daß Malalas auch hier, wie oben S. 33, und mit gleichen Worten wie Eusebius berichtet: *μένει ἐν τῇ Πανεάδι πόλει ἕως τῆς νῦν*; das bedeutet hier so wenig wie dort, daß er sie sah, sondern ist Exzerpt aus der Vorlage; die laxe Ausdrucksweise *στήλη* (siehe Text), wo Eusebius von einem *ἐκτύπωμα* redet, beweist nur, daß die Tradition seit Eusebius weiter gesündigt hat.

[4] De imag. III 368 f. (Migne PG 94, 1369 ff.).

unmittelbar, sondern folgt einer nach Eusebius umgebildeten, aber auf ihm bauenden Tradition. Für diese wird man wohl den Bassus, den Malalas nennt, in Anspruch nehmen dürfen.

4. *Κτίσεις.*

In dem Abschnitt, der zwischen dem *παῖς Ἑβραῖος* und der Veronikageschichte zu lesen ist, hat Malalas den Tod des Augustus und den Regierungsantritt des Tiberius, ferner alles, was er an profanen Dingen von diesem noch wußte, berichtet (Mal. X p. 232 7—236 2 B). Wir übergehen die Angaben über die Daten, auch die Charakteristik des Tiberius, weil sie zu tief in das chronologische System und die Analyse des Charakteristikenmaterials der römischen Herrscher hineinführen würden [1]. Im folgenden bringt Malalas 1. eine Notiz über einen Feldzug gegen die Parther, damit zusammenhängend die Bemerkung über die Rückkehr des Tiberius nach Rom und den Besuch in Antiocheia, und dies bietet den Anlaß, sehr ausführlich über die Bautätigkeit in Antiocheia zu berichten (p. 232 16—235 8 B); 2. eine Notiz über die Gründung von Tiberias am Genezareth, und unmittelbar darauf die schon oben (S. 30) behandelte Nachricht über das Ende des kappadokischen Königreichs; 3. eine Notiz über einen gewaltigen Brand in Antiocheia; 4. eine Notiz über die Gründung einer Stadt Tiberia in Thrakien. Man sieht es leicht, daß — mit Ausnahme der Nachricht über die antiochenische Feuersbrunst — alles hier unter dem Stichwort *Κτίσεις* zusammengefügt worden ist. Daten werden mit einer Ausnahme nicht angeführt; der Verdacht entsteht, daß die Nachrichten nicht etwa ins gleiche Jahr gehören, sondern in verschiedenen Zeiten des tiberischen Regiments unterzubringen, also auch hier um des Stichworts willen zusammengeschoben worden sind. Ist dieser Verdacht begründet, so mögen mit ihm Zweifel an der Güte des Materials auf-

[1] Dazu ist hier kein Platz; ich hoffe, daß bald einer meiner Schüler eine umfassende Untersuchung über das ganze kaiserzeitliche Material vorlegen kann; ich verweise Allzumißtrauische auf das Wörtchen *φιλοκτίστης* am Schluß des Tiberiusbildes; will man das bezweifeln angesichts dessen, was diesem Herrscher zugeschrieben werden muß?

kommen. Um so mehr, als in der Tat einmal ein schweres Versehen sicher nachweisbar ist, das sogar den Inhalt betrifft. Ich behandle die Nachrichten in anderer Folge.

a) Mal. X. p. 235 9 B: *Ἔκτισε δὲ ὁ αὐτὸς Τιβέριος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ χώρᾳ παρὰ τὴν λίμνην πόλιν, ἥντινα ἐκάλεσε Τιβεριάδα, εὑρηκὼς ἐν τῷ τόπῳ ὕδατα θερμά, κτίσας τῇ πόλει καὶ δημόσιον λουτρὸν μὴ ὑποκαιόμενον, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν θερμῶν παρέχοντα τὴν χρῆσιν τῇ πόλει.* Dies ist offenkundig ein Fehler, der sich daher erklärt, daß die Vorlage des Verfassers oder ein Vorgänger die Städtegründungen des Herodes aus Josephus AJ 18, 27 (*Σεπφωρίς = Αὐτοκρατορίς, Βηθαραμφθᾶ = Ἰουλιάς*) anführt und cap. 36 excerpierend, las: (*ὁ Ἡρώδης . . . .*) *οἰκοδομεῖται πόλιν ἐπώνυμον αὐτῷ Τιβεριάδα τοῖς κρατίστοις ἐπικτίσας αὐτὴν τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ λίμνῃ τῇ Γεννησαρίτιδι*, das dann bei der Uebernahme in den Text der Chronik kopflos geworden und leicht auf Tiberius bezogen worden ist, zumal es nach den *κτίσεις* in Antiocheia erscheint. Auch des Malalas *εὑρηκὼς ἐν τῷ τόπῳ ὕδατα θερμά* stammt aus Josephus AJ 18, 36 *θερμά τε οὐκ ἄπωθέν ἐστιν κτλ.*, und daraus ist der nicht gerade tiefsinnige Interpretationsversuch der Chronik geworden[1]. Man sieht also, daß hier tatsächlich ein beträchtlicher Fehler vorliegt; Malalas hat kein Wissen über die Vorlage hinaus, aber diese bewahrt vortreffliches Material.

b) Der Brand in Antiocheia wird genau datiert: *ἐν τοῖς χρόνοις ιοῦ αὐτοῦ Τιβερίου ἐμπρησμὸς ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας τῷ οβ' ἔτει τῆς αὐτονομίας αὐτῆς ἐν νυκτί.* Er bezieht sich wie das größte Stück (s. unten d) auf Antiocheia, er wird sogar nach der antiochenischen Aera (ab 49 v. Chr.) berechnet[2], gehört also ins Jahr 23 n. Chr. In dem Brand sind der größere Teil der Agora, das Buleuterion, das Musenheiligtum eingeäschert worden. Soweit ich sehe, besteht keine Möglichkeit, die Nachricht zu kontrollieren. Außer-

[1] Ebenso hat Hieronymus (p. 172 ff.) ad a. V Tib. die Angaben der Eusebischen Chronik durch Interpretation von Josephus 18, 28 *'πλήθει τε οἰκητόρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει'* zu »Paneadem, in qua plurimas aedes construxerat« erweitert.

[2] So wird z. B. der Tod Jesu p. 241 9 ff. datiert nach römischen Konsuln, antiochenischer Stadtära (*τοῦ ἑβδομηκοστοῦ ἑνάτου ἔτους χρηματίζοντος κατὰ Ἀντιόχειαν τὴν μεγάλην*), der Statthalterschaft von Syrien. Also hatte die Provinzialchronik die Konkordanz der Provinzialfasten und Stadtjahre mit den Konsulfasten vollzogen.

halb Antiocheias wird sie längerdauerndes oder tieferes Interesse kaum gefunden haben. Trotzdem erwecken die ganz scharf umgrenzten Angaben Vertrauen genug. Alles in Allem gesehen: sie werden der Stadtchronik von Antiocheia entstammen[1].

c) Unmittelbar auf b (Mal. p. 236 1 B) folgt eine kurze Notiz: *ἔκτισε δὲ καὶ ὁ Τιβέριος πόλιν ἐν τῇ Θρᾴκῃ ἄλλην, ἣν ἐκάλεσε Τιβερίαν.* Gehört b wie sein Datum erweist, ins Jahr 23 n. Chr., so sollte man annehmen, daß diese wiederum einer *κτίσεις*-Liste als Chroniknotiz entnommene Angabe in dieselbe oder in die unmittelbar folgende Zeit zu setzen sei, zumal Malalas im Anschluß daran für das 15. Jahr des Tiberius, also für 28 n. Chr. den Beginn der Wirksamkeit Jesu berichtet. Die Nachricht selbst wird dem gleichen Mittelsmann entstammen, dem der Chronist das Exzerpt aus Josephus über Tiberias am See verdankt, dessen Absicht nur gewesen sein kann, als Beweis für den Tiberius *φιλοκτίστης* Material beizubringen. Aehnliches kennen wir von anderen Chronisten[2]. Bei dieser geistlosen Arbeit ist leider der Zusammenhang, die Beziehung auf das bestimmte Ereignis, dem diese Stadt verdankt wird, verloren gegangen. Für den Zustand unserer Ueberlieferung aber zeugt, daß wir aus keiner anderen Quelle von dieser thrakischen Gründung Tiberia etwas wissen. Sollte Malalas bzw. seine Vorlage sie darum erschwindelt haben? Es ist sinnlos, ihm derartiges zuzutrauen.

Thrakiens Verhältnis zu Tiberius ist dank guten Zeugen bekannt[3]. Unter Augustus schon hatte die römische Politik langsam zupacken müssen, da Einfälle in Makedonien und Auf-

[1] Von den 29 bei Nissen Ital. Landeskunde II 2, 520 für Rom und die Zeit von 241 v. Chr. bis 238 n. Chr. aufgezählten Zeugnissen über Brände in Rom stammt kein einziges, soweit ich sehe, aus Eusebius-Hieronymus. Daß die römische Stadtchronik sie enthielt, beweisen die Zeugnisse und der Chronograph von 354 (Mommsen Chron. min. I 148), der für die Zeit des Aurelian, des Carinus, des Maxentius Brände von öffentlichen Gebäuden anführt.

[2] Das zeigt am besten die Chronik des Phlegon, siehe meine Untersuchungen zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus 97 ff., und ihre Ueberlieferungsgeschichte.

[3] Tac. ann. II 64 ff. III 38 ff. IV 46 ff. Sueton Tib. 37, der nur ein Teilstück gibt, das gut zeigt, wie schematisiert wurde.

stände Unruhe schufen. Das Königreich war an Rheskuporis und Kotys, Bruder und Sohn des verstorbenen Rhoimetalkes, verteilt worden. Die Versuche des Beherrschers der Gebirgsstämme, die fruchtbare, seit alters der Stadtkultur erschlossene Ebene durch die Beseitigung des Kotys wieder in seine Hand zu bringen, beginnen noch unter Augustus, werden in den Anfängen des neuen Herrschers Tiberius lebhafter, führen zu Uebergriffen, schließlich zur Ermordung des Kotys und zu der energischen Intervention des Tiberius, dank welcher der Störenfried nach Alexandrien verbannt und hingerichtet wird. Die Söhne dieser feindlichen Verwandten, welche das Erbe erhalten, sind romfreundliche Männer; die Söhne des Kotys, die an der Küste gebieten, sind gar unter einen römischen Residenten gestellt. Eine nationale Erhebung die von den dörflich organisierten, von städtischer Kultur unberührten Stämmen zwischen Philippopel und dem Rhodopegebirge ausgeht, über das Land getragen und von den Stämmen am Hämusabhang unterstützt werden soll, konzentriert sich auf Philippopel, wo der Römling Rhoimetalkes sitzt. Mit knapper Not wird dieser von dem herbeieilenden mösischen Statthalter befreit: »sine nostro sanguine« wird die Bewegung niedergeschlagen. Nun sucht Rom die Wurzeln auszugraben. Aushebungen und Deportationen erschöpfen die Bestände des Volks. 25 nach Chr. bricht ein neuer Aufstand aus, der wilde todverachtende Fanatismus der Thraker rast sich noch einmal aus. Wieder tritt zu den mösischen Truppen Rhoimetalkes mit seinen Getreuen. Ein Gebirgsfeldzug mit wechselnder Szenerie: aperti colles, angustiae saltuum (Tac. 4, 47), Gelegenheit zu Plünderungen (48). Auch diese Erhebung wird unter fürchterlichen Metzeleien niedergeschlagen. Den letzten Resten »praematura montis Haemi et saeva hiems subvenit« (51). — Wenn Plinius (n. h. 4, 45: mons Haemus vasto iugo procumbens in Pontum) für den Haemus das Gebirge einzig nw. und nö. von Philippopel hält und für die Tiberische Zeit Strabo, die Rhodope scharf vom Haemus trennend (VII 5 p. 313), damit übereinstimmt, so muß diese Auffassung sowohl für Tacitus wie für seine Quellen gelten. Der Krieg spielt und endet also in

dem Gebiet nw. und nö. von Philippopel. Mit der Niederwerfung der Bergthraker aber ist das Haemusgebiet und damit der Zugang zur Provinz Moesia von der ägäischen Küste her über Philippopel geöffnet, der schwer erreichbaren Donauprovinz ist ein neuer Rückhalt gegeben. Solange man des Rhoimetalkes sicher ist, — und das konnte Tiberius sein —, durfte man ihm die bedingte Herrschaft über diese Schlüsselstellung lassen. Das Ziel mußte die völlige und rücksichtslose Einbeziehung der Landschaft in das Donausystem sein: Diese Aufgabe, die geographisch selbstverständlich ist, mußte von den Römern gelöst werden. Rhoimetalkes war auch mit Kaiser Gaius befreundet, also weiter geduldet. Römische Politik hat sich nie beeilt; sie wurde immer auf Generationen betrieben. Im Jahre 46, 20 Jahre nach der Niederzwingung des Aufstandes, wurde Thrakien Provinz.

Die Bedeutung von Philippopel beruht in seiner Lage. Es ist der Kreuzpunkt der NS-Straße von Moesia nach der Aegäis und der uralten Völkerstraße vom Bosporos nach dem westlichen Donaugebiet geworden. Jene NS-Straße hat Kaiser Trajan, als er die Donaubasis verließ und Dakien dem römischen Reiche hinzugewann, zum Rückgrat eines Straßennetzes gemacht, das in gleicher Weise militärische wie merkantile Bedeutung hat: Am Straßenkopf und den Straßenkreuzungen entstehen die Städte, die nach der kaiserlichen Familie genannt werden, Traianopolis, Plotinopolis, Ulpia (später Hadrianopolis), Markianopolis[1]. Nachdem Tiberius, der beste politische und militärische Kenner des ganzen Donaugebiets seiner Zeit, 16 Jahre vor der nationalen Erhebung der Thraker den furchtbaren Aufstand in Pannonien niedergeworfen — der Thraker Rhoimetalkes hatte ihn dabei unterstützt — und das Gebiet gesichert hatte, mußte die römische Politik auf den endgültigen Ausbau des Orientweges bedacht sein, der von Viminacium über Naissus, Serdica nach Philippopel führt und der allein die Provinzen Illyricums untereinander und den Westen mit dem Osten verbindet. Der Balkanweg, der später von un-

[1] Siehe meine Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus 15 ff. Meister der Politik I² 203, 222 ff. 229 f.

zähligen Heeren benützt worden ist, mußte auf römische Weise erschlossen werden. Der Kampf gegen die Bergthraker ist ein wesentlicher Schritt zu diesem Ziel. — Darum scheint es mir notwendig, die Stadt Tiberia in Thrakien, von der Malalas allein spricht, entweder mit dem Straßenknotenpunkt Philippopel zu identifizieren, eine Polisorganisation mit fester Mauer dort zu fordern und den Ausbau des Straßennetzes von dieser Zeit an zu datieren, — wobei Rhoimetalkes vielleicht ebenso wie Herodes in Palästina die Anregung zu dieser Umnennung gegeben haben könnte — oder an der Stelle des Sieges über die Thraker eine Stadt Tiberia anzusetzen. In jedem Fall gewinnen wir einen neuen Ausgangspunkt für die städtische Organisation in Innerthrakien und ein Stück aus der Gesamtorganisation der nordöstlichen Ecke des Reichs in einem Augenblick des Uebergangs, der langsamen, sicheren Festigung des Werkes des Cäsar und Augustus[1]. Kein Wort freilich steht davon in unseren Quellen; gleichwohl sieht man da den konsequenten Staatsmann am Werk und den Invictus; das klingt mächtiger als Suetons senile Kritik an Tiberius. Man sieht, daß es unmöglich ist zu glauben, daß der, auf den Augustus das Wort anwandte: unus homo nobis vigilando restituit rem, vom Augenblick des Regierungsantritts an geschlafen haben sollte.

Was mir aber besonders bedeutsam erscheint, ist dies, daß unsere aus der Stellung der Notiz hinter b gewonnene Annahme, die Stadt Tiberia müsse bald nach dem Brand von Antiochien und vor dem 15. Jahr des Tiberius gegründet sein, aufs genaueste bestätigt wird. Sie muß ins Jahr 26 gesetzt werden. Damit ist ihre Herkunft aus einer guten Chronik gesichert.

d) Es bleibt die Betrachtung der Ktiseis von Antiocheia. Wir untersuchen zunächst den ganzen Abschnitt nach seiner

[1] Die Bedeutung dieser Politik, ihre Reichweite ist analog der traianischen Zeit auch aus CIG 2056 g, einer Inschrift aus Odessos zu erschließen; *ὑπὲρ τῆς Αὐτοκράτορος Τιβερίου Καίσαρος, θεοῦ Σεβαστοῦ υἱοῦ, θεοῦ Σεβαστοῦ τύχης, κτίστου τοῦ καινοῦ περιβόλου Ἀπολλώνιος Ἀπολλων[ί]ου τοῦ Προμαθίωνος [τὴν] σχοινίαν τὴν μεταξὺ τῶν δύο πύργων οἰκοδομήσας καὶ στεγάσας ἐκ τῶν ἰδίων θεοῖς πᾶσι καὶ τῷ [δήμῳ?].* Auch unter ihm schon Unterstützung der Griechenstädte am Schwarzen Meer, die nun ihrer peripheren Lage entzogen zu werden beginnen.

formalen Seite. Er erweist sich als Ganzes schon dadurch, daß am Schluß (p. 235 7 B) die Quelle, der *χρονογράφος* Domninos, genannt wird, und daß er mit der Umgebung nur durch den Hinweis auf die Gelegenheit der Stiftung verbunden ist (p. 232 13 f.). Dank der Herkunft aus einheitlicher Quelle und dem immer erneuten Hinweis auf den Stifterkaiser kann ein Zweifel an der Einreihung des Stücks in die Regierungszeit des Tiberius nicht aufkommen. Ein gemeinsames Stichwort *ἔκτισεν* verbindet alle Teile; formelhaft leitet es jeden einzelnen Abschnitt ein, wird es für jede neue Tatsache angeführt. Ist schon der Gebrauch des Wortes nicht leicht bei einem Schriftsteller so häufig wie bei Malalas, so kommt, wenn ich recht sehe, nirgends bei ihm das Wort so häufig vor wie hier[1]. Das ganze hat also stark formelhaften Charakter. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß ein Bautenkatalog in knappe, nur gelegentlich ausgesponnene Sätze gefügt ist. Tut solches ein Literat, so bringt er fremde oder eigene Weisheit mit an. Auf Schritt und Tritt sind die Spuren davon zu bemerken. Entfernt man diese Zusätze, dann bleibt abgesehen von den Formeln nur der einfache Katalog von Bauten, die Tiberius der Stadt gestiftet oder die er weitergeführt hat. Das verdient unser größtes Interesse. Hier der von Zutaten gesäuberte Text:

Mal. X p. 232 16 ff. B.: *καὶ ἀνιὼν ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἦλθεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ καὶ*

(I) *ἔκτισεν ἔξω τῆς πόλεως ἐμβόλους δύο μεγάλους πρὸς τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ Σιλπίῳ, ἔχοντας διαστήματα μιλίων δ', ὑπορόφους καὶ πανευπρεπεῖς. καὶ κατὰ ῥύμην κτίσας τετράπυλα διὰ εἰλημάτων, φιλοκαλήσας αὐτὰ μουσώσει καὶ μαρμάροις, καὶ τὴν πλατεῖαν* [*δὲ*] *χαλκουργήμασι καὶ ἀγάλμασι κοσμήσας καὶ τειχίσας τοὺς αὐτοὺς ἐμβόλους* ⟨*τείχει*⟩[2] *καὶ τὸ ὄρος ἀποκλείσας ἔσωθεν, προσεκόλλησε . . . τὸ νέον τῷ παλαιῷ τείχει . . . ἀποκλείσας* [*διὰ τοῦ ἰδίου αὐτοῦ τείχους*] *καὶ τὴν ἀκρόπολιν καὶ τὴν Ἰώπολιν*[3]. *καὶ ἀνέστησε* [*τῷ αὐτῷ*] *Τιβερίῳ Καίσαρι ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τῶν Ἀντιοχέων στήλην χαλκῆν ὑπερ-*

[1] 232 17. 19 233 6. 13. 17. 20 234 2. 4. 5. 10. 17. 22 235 4. 6; *κτίσμα* 235 5. Dazu die übrigen Ausdrücke für die Einzelhandlung.

[2] *τείχει* zum mindesten sinngemäß zu ergänzen, wie das folgende zeigt: *τῷ αὐτῷ τείχει.*

[3] Ich scheide aus 1. *τῷ αὐτῷ τείχει*

ἄνω μεγάλου κιόνος Θηβαίου ἐν τῇ πλατείᾳ κατὰ τὸ μέσον τῶν ἐμβόλων[1] . . . [*ὅστις τύπος κέκληται ὁ ὀμφαλὸς τῆς πόλεως ἔχων καὶ τύπον ἐγγεγλυμμένον ἐν λίθῳ ὀφθαλμοῦ*]. [*ἥτις στήλη ἵσταται ἕως τῆς νῦν*].

(II) 233 10 ff. B.: Tiberius erfuhr, Seleukos habe aus Furcht vor den im Winter vom Berg herabströmenden sumpfbildenden Wassern das Bergland gemieden und in der Ebene seine Stadt begründet, und gibt darum seinem Bild mit Hilfe eines *τελεστὴς καὶ ἱερεὺς Ἀβλάκκων* durch Anbringung eines *κιβώτιον λίθινον, ἐν ᾧ ἐποίησε τέλεσμα*, apotropäische Kraft gegen die Schäden, die dem Stadtteil und seinen *ἔμβολοι* vom Berg her drohen. Die Antiochener nennen dies *κιβώτιον* deswegen die *ὠνεωκὰ τῆς πόλεως*, da es den Stadtteil dank der Sicherheit, die die von ihm gebaute Mauer verlieh, von Ueberfällen und Plünderungen durch Sarazenen und Perser loskaufte[2].

2. *τῆς πόλεως τῷ ὑπὸ Σελεύκου γενομένῳ;* er nimmt ein voraufgegangenes *τεῖχος* (s. vor. Anm.) gewohnheitsgemäß wieder auf; es ist die gleiche Mauer, von der er sprach, *τὸ νέον* gegen *τὸ παλαιόν*, die von Seleukos stammt. Da er zu Beginn sagt, die *ἔμβολοι* lägen *ἔξω τῆς πόλεως* sc. *τοῦ Σελεύκου*, vgl. 233 10 234 1. 16 235 6, so ist alles eindeutig. M. E. kann man nur zweifeln, ob in der Urquelle die Bemerkungen über die Einbeziehung der Innenseite des Silpion, der Iopolis, der Akropolis so breit ausgeführt waren, vgl. jedoch 234 16; sicherlich waren die drei zusammengefaßt.

[1] *τῶν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντων* Zusatz.

[2] Die Abschweifung zu Seleukos folgt aus der Antithese Alt- und Neustadt. Klärlich stand die Statue im Mittelpunkt der Neustadt und wehrte die Uebel ab, die diese vordem bedrohten; frommer Glaube ist, daß sie die Antiochener vor Persern schützte; denn die Antiochener saßen im Theater, das in diesem Stadtteil (in der Bergnische) liegt, als die Perser sie mit Pfeilen überschütteten (Amm. Marc. XXIII 5, 3). Der Name *Ἀβλάκκων* griechisch mir nicht bekannt. Die Hesychglosse *ἄβλαξ* = *λαμπρὸς* (*kyprisch*, Hesych s. v.) wird nicht weiter helfen. Aehnliches erzählt man von einer Statue mit geschlossen ausgestreckter Hand, über deren ähnliche Aufstellung in Damaskus siehe Watzinger Damaskus (W. Veröff. d. Deutsch-Türk. Denkmal-Schutz-Kommandos H. 4) 54. Apotropäisch auch das *Χαρώνιον προσωπεῖον*, das Epiphanes auf Geheiß eines *Λήιος τις τελεστής* aus dem Felsen hat hauen lassen, Malalas 205 8 ff. Müller Antiq. Antioch. I 62, Förster Arch. Jahrb. 1897, 108. Der ganze Abschnitt ist nicht etwa von Malalas erdichtet, wie auch das vorhandene *Χαρώνιον πρ.* zeigt, sondern einer Lokalerzählung der Antiochener zu verdanken, gehört aber nicht dem Urbestand an, wenn man auch zugeben mag, daß auch mit einem solchen Zug die Geneigtheit der

p. 233 22 ff.: Ein Exkurs, der an 232 17 *ἔξω τῆς πόλεως* und 233 *τὸ παλαιὸν τεῖχος* anschließend, herumstreift:

1. Der Teil außerhalb der Mauer wurde schon von Epiphanes bebaut, als (*ὅτε*) er das *βουλευτήριον* und *ἄλλα ἱερὰ* stiftete.

2. Außerhalb hat auch Antiochos Philadelphos viel gestiftet, z. B. in *Daphnai* 2 Heiligtümer des Apoll und der Artemis mit 2 goldenen Statuen und Asylrecht. [*ταῦτα δὲ ἔκτισαν, ὅτε τὰ Μακεδονικὰ βασίλεια ὑπῆρχεν*] [1].

(III) p. 234 10 ff. B.: *Ὁ δὲ Τιβέριος Καῖσαρ ἔκτισεν ἐν τῇ* [*αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ*] *πόλει ἱερὸν μέγα Διὸς Καπετωλίου*[2] [*ὁμοίως δὲ*] *ἔκτισεν* [*ὁ αὐτὸς βασιλεὺς*] *καὶ δημόσιον λουτρὸν πλησίον τῆς Ὀλυμπιάδος πηγῆς ... παρὰ τὸ ὄρος· ἥντινα* [*ὁ αὐτὸς Τιβέριος*] *ἔσω τοῦ τείχους ἀπέκλεισεν*[3]. *ἔκτισε δὲ καὶ ἱερὸν τῷ Διονύσῳ πρὸς τῷ ὄρει* [*ὁ αὐτὸς Τιβέριος βασιλεύς*], *στήσας δύο στήλας μεγάλας τῶν ἐξ Ἀντιόπης γεννηθέντων Διοσκούρων ἔξω τοῦ ναοῦ* [*εἰς τιμὴν αὐτῶν*], *Ἀμφίονός τε καὶ Ζήθου ..*[4] *ἔκτισε δὲ καὶ τὸ θέατρον, προσθεὶς ἄλλην ζώνην πρὸς τῷ ὄρει .... ὅθεν θέατρον οὐκ ἐπλήρωσεν εἰς τέλειον*[5], *ἔστησε, δὲ ἐπάνω τῆς ἀνατολικῆς πόρτας* [*ἧς αὐτὸς ἔκτισε*][6] *στήλην λιθίνην τῇ λυκαίνῃ τρεφούσῃ τὸν Ῥῶμον καὶ τὸν Ῥῆμον, σημαίνων Ῥωμαῖον εἶναι κτίσμα τοῦ προστεθέντος τείχους τῇ αὐτῇ Ἀντιόχου πόλει*]. *ἔκτισε δὲ καὶ ὄπισθεν τοῦ θεάτρου ἱερὸν τοῦ Πανός.* || *ταῦτα δὲ Δομνῖνος ὁ σοφὸς χρονογράφος ἐξέθετο.*

An diesem Katalog fällt eines sofort auf: Warum wird die

Antiochener für Tiberius gewonnen werden konnte; die Fassung des Ganzen ist jedenfalls spät erweitert und überarbeitet.

[1] Aus alledem dürfte die Ablösung dieses Stücks aus der guten Quelle gesichert sein. Auch Antiochos Epiphanes hat auf dem Gelände schon gebaut, es war aber ein suburbium, keine organische Einheit.

[2] Vgl. Liv. 41, 20 für Antiochos Epiphanes.

[3] Der Zusatz eine Alexandergeschichte aus Lokalüberlieferung.

[4] *ὁ αὐτὸς Τιβέριος καὶ τὸν ποταμὸν τῆς πόλεως τὸν πρώην λεγόμενον Δράκοντα μετεκάλεσεν Ὀρόντην τῇ Ῥωμαικῇ λέξει, ὅπερ ἑρμηνεύεται ἀνατολικός* ist Einschub, da 1. Fälschung, 2. sinnlose Interpretation (*Ὀρόντης* = Oriens!) vorliegt, Müller Antiq. Antioch. 82. So verschwindet auch das *μετεκάλεσε*-lemma aus der *ἔκτισε*-Liste.

[5] Das übliche Jungfrauopfer (vgl. z. B. 221 21 275 19 276 6) wird Fremdkörper sein; immerhin kann man bei *ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀποκαθαρισμοῦ τῆς πόλεως* 275 20 an einen syrischen Brauch denken, Archiv f. Rel.Wiss. XIX, 316 f.; zum Schluß vgl. 276 4.

[6] Die »porta orientalis« ergibt sich aus dem Bau des *νέον τεῖχος* im 1. Teil.

Ehrenstatue des Kaisers schon in I erwähnt? In III werden nur einzelne Bauten genannt, Tempel, Bad, Theater, die Gruppe der Wölfin mit den Zwillingen auf dem Osttor der Stadt. Damit ist der Sinn des Ganzen klar: Man sieht in sicher erkennbarer Abfolge die Umgestaltung eines suburbium zu einer einheitlichen Stadt durch Bauten, die alle *πρὸς τῷ ὄρει* liegen, Hallen, Platz, Tetrapyla, Mauer, für die als Dank im Mittelpunkt die Statue gestiftet worden ist (I), dann ihre Ausschmückung mit einzelnen Gebäuden (III). Eine, vielleicht sehr gekürzte Beschreibung der Gesamtanlage, die nun auch vollkommen durchsichtig sein muß, die in der Disposition noch sauber gegliedert ist und immer präzis die Einzelheiten der Lage, der architektonischen Ausstattung, des Schmucks mit schlichten Worten erfaßt, — man traut dem Verfasser zu, daß er mit Bedacht jedes Wort aus einer größeren Abhandlung exzerpiert habe. Zwei Kapitel der Baugeschichte von Antiocheia, welche die Tätigkeit des Kaisers Tiberius behandeln, das erste die Entwicklung des Bauplans, das zweite die einzelnen Bauten gebend. Das erste wurde mit der Erwähnung des Ehrenmals geschlossen, mit dem die Antiochener dem Kaiser dankten: In Form einer Inschrift, wohl besser mit Wiedergabe der Inschrift[1], wie sie auf der Säule zu lesen war, wird es registriert: *Τιβερίῳ Καίσαρι ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τῶν Ἀντιοχέων* (233 4 B). Malalas nennt als Gewährsmann den Domninos, den er auf den 68 Seiten des X. und XI. Buchs dreimal zitiert, nicht öfter also als manche andere Quelle und jedesmal mit der gleichen Formel. Auch das zweite und dritte Zitat gehört der antiochenischen Geschichte insofern an, als das eine den Besuch des Apollonius von Tyana in Antiocheia schildert (263—266), das zweite die Geschichte des Parthereinfalls in Syrien und ihres Vordringens bis Antiocheia

[1] Die antiochenischen Münzen (Cat. Brit. Mus. Syria 169 Nr. 150ff.) geben für 14 n. Chr.: *Σεβαστὸς Σεβαστοῦ Καῖσαρ* (also stand da die offizielle Titulatur noch nicht fest, sowenig wie in Alexandrien, wo für Jahr 3—6 *Τιβερίου* allein erscheint, Vogt Alexandr. Kaisermünzen II 3); nur die des Jahres 33 geben *Τιβέριος Σεβαστός* (161, 162), die lat. Provinzialmünze (154—160) gibt die lat. Titulatur der trib. pot. XXXIII. Man könnte wohl *Σεβαστῷ* ergänzen; ist es aber nötig, vgl. Dittenberger Or. Gr. II 557 und Anm. 2?

in trajanischer Zeit 269—273). Aber wie sehr sich der Inhalt beider von diesem abhebt, wird ersichtlich sein, jedoch auch da wieder wundervolles Material in Einzelangaben, Daten, Einzelereignissen; das alles zeigt, daß dieser Mann eine Quelle benützte, die ganz auf Antiochien konzentriert war. Er steht zu dieser Quelle im gleichen Verhältnis wie etwa ein späterer lateinischer Historiker zu den acta urbis Romae: Er hat die acta urbis Antiochiae abgeschrieben und mit anderen Nachrichten vermengt. Die Kapitel müssen in der Chronik von Antiocheia vorhanden gewesen sein. Dafür sprechen die zahlreichen Parallelen in den übrigen Büchern des Malalas, die vielfach Antiocheia betreffen. Dieser Bautenkatalog findet sein Gegenstück, freilich ein oft viel geringeres, in den Katalogen, wie sie bei Sueton und in der Historia Augusta, bei Eutrop und den kleinen Historikern, aber auch noch in dünnem Exzerpt bei Hieronymus zu lesen sind, und wie einer am anschaulichsten in den Resgestae divi Augusti, ein anderer am Pantheon des Kaisers Hadrian in Athen fixiert war[1]. Daß die lateinischen Historiker von den acta urbis Romae mit ihren langen Baulisten abhängig sind[2], macht die Parallele so lehrreich. Nicht nur die römische, auch die ähnlich angelegte antiochenische Chronik wurde also von den Schriftstellern ausgebeutet: Ihre Rekonstruktion ist eine reizvolle Aufgabe und wichtig genug, da der Interessenkreis weit über die Stadt Antiocheia hinaus in die Provinzialgeschichte des Ostens sich erstreckt[3].

[1] Resgestae div. Aug. IV 19—21; Hadrian: Meine Untersuchungen S. 275 u. ö. s.; Kaiser Pius: Gött. Gel. Anz. 1908, 977 ff. Ich erinnere auch an die oben S. 25 f. erwähnten Bautenkataloge bei Josephus.

[2] Mommsen Ges. Schriften VII 557 ff.; Jordan Topographie II 31 ff.; neuerdings v. Domaszewski Sitzb. Heid. Ak. 1916, 7. Abh. Die Uebereinstimmung in der technischen Anordnung geht sehr weit, wie etwa der Vergleich von Sueton Tib. 47 mit einer Angabe wie Mal. XI 235 2: *θέατρον οὐκ ἐπλήρωσεν εἰς τέλειον* zeigen kann.

[3] Bekanntlich erwähnt Malalas XVIII p. 443 gelegentlich der Umnennung Antiochiens in Theopolis die acta; 19 ff.: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς χαρτίοις εὑρέθη τῶν τὰ ἄκτα γραφόντων τῆς αὐτῆς πόλεως . . .* Ein gutes Beispiel ist auch die Darstellung der Stiftungen des Vespasian und Titus in Mal. X p. 260, die einfach zu dem dort (260 18) zitierten Josephus hinzutritt, vgl. meinen Josephus und Vespasian 277 f. Erinnert man

Die formale Analyse des Berichts ergibt also ein einheitliches Bild. Auch sein Inhalt scheint ganz eindeutig zu sein[1]. Seleukos hatte einst seine Gründung an den Fluß gerückt, um sie der *Schädigung* durch den Berg zu entziehen; im Lauf der Zeit wuchs die Stadt nach allen Seiten; schon in der Zeit des Antiochos Epiphanes begann der Raum zwischen der dem Berg zugekehrten Mauer der Altstadt und dem Silpion sich zu füllen, ein suburbium, die Epiphaneia, entstand, in welchem Tempel, sogar ein Buleuterion für eigenes munizipales Leben zeugten. Wie Strabo XVI 4 p. 750, oder vielmehr sein Gewährsmann Poseidonios[2], berichtet, gab es in der späthellenistischen Periode 4 Stadtteile Antiocheias, die Altstadt des Seleukos, die Stadt des *πλῆθος τῶν οἰκητόρων*[3], die Inselstadt des Kallinikos und die Epiphaneia, die untereinander durch besondere Mauern getrennt, alle aber mit einer gemeinsamen Mauer umgeben seien. Längs des *διαιτείχισμα* zwischen Altstadt und Epiphaneia hat dann, so nahmen wir an (S. 28), Herodes die Hallenstraße errichtet, um die durch die winterlichen Regengüsse hervorgerufene Verschlammung der Straße zu beseitigen. Auch nach der Einlage in unserem Bericht (II) war bis in die vortiberische Zeit kein Mittel gefunden, um die von diesen winterlichen Regengüssen

sich aber der speziellen Missionen, z. B. unter Gaius (Mal. X p. 243 22 ff.), der Erdbeben, die hauptsächlich den Osten betreffen, der östlichen Stadtgründungen, Bauten usw., oder solcher Sammelnotizen wie Mal. X p. 261 22 *ἔκτισε δὲ καὶ εἰς Παννονίαν καὶ εἰς Κομμαγενίαν τὰς ἐπαρχίας πολλά*, die richtig ist, oder selbst der auf Alexandrien bezüglichen Nachrichten, dann finden wir für alles auch Gegenstücke in den acta urbis Romae (Chron. I 145), wie etwa die des alexandrinischen Schiffs *Ἄχατος* (Mommsen Ges. Abh. VII 571) oder des alexandrin. *πολύφαγος* (Mommsen 572), aber diese ist doch in der abgeleiteten Tradition recht mager geworden; Sueton, auch Tacitus geben vielerlei Anhalte für ihre Beschaffenheit.

[1] Genaue Geländeaufnahme liegt nicht vor. Die alten Karten (Müller Ant. Antioch. Tafel, Förster Arch. Jahrb. XII Taf. 6, dazu vgl. Partsch, Arch. Anz. 13 223, Baedecker, Syrien[6] 341 reichen meiner Erinnerung nach nicht hin; bei meinem Aufenthalt mit Deissmann (Ende März 1909) ahnte ich von den Problemen noch nichts, die uns hier beschäftigen.

[2] Förster l. l. 118.

[3] Zum Ausdruck vgl. die gleiche Angabe des Josephus AJ XVIII 28 für Paneas.

angerichteten Schäden, die Abtragung des Bergabhangs, die Versumpfung des Bergvorgeländes, die Ueberflutung und Verschlammung der Straßen durch einen 'Parmenios' genannten Wasserlauf, der aus einer Bergfalte kam, zu verhindern, um deretwillen der alte Seleukos die Nähe des Orontes aufgesucht hatte. Daraus ergibt sich, daß in augusteischer Zeit die Epiphaneia noch nicht dicht besiedelt gewesen sein kann. Nur so ist die Durchführung der Neuanlage, die den Baugrund in beträchtlichem Umfang angriff, möglich geworden.

Die Massen des im Lauf der Jahrhunderte seit dem Rückgang des Lebens in der Stadt herabgeschwemmten Bodens lagern heute an einzelnen Stellen bis zu 11 m hoch über der antiken Epiphaneia[1]. Die aktive Wehr gegen den Berg hat da also aufgehört und das Zerstörungswerk konnte so gründlich um sich greifen. Daraus ergibt sich, daß nur dank der Arbeit der kaiserlichen Ingenieure dieser Teil Antiocheias lebensfähig gewesen und geblieben ist; 400 Jahre lang wurden immer neue Bauten von den Kaisern in ihm gestiftet. Der Umfassungsmauer, die mit ihren Enden an die Altstadtmauer »angeklebt«, in gewaltigem Anlauf den ragenden Berg hinaufzieht und seine Höhe trotzig niederzwingt, kann diese Aufgabe des Schutzes der Stadt gegen den Berg nur bedingt zugeschrieben werden, insofern die an der Stadtperipherie abströmenden Wässer in ihren Gräben und außerhalb derselben abgeleitet werden konnten; während diese Mauer heute noch großenteils erhalten ist, liegt die von ihr eingeschlossene Epiphaneia am Bergfuß begraben: Sie diente also vornehmlich dem Schutz gegen Ueberfälle; indem sie alles historisch zur Stadt gehörende Gelände, auch die beiden Höhen der Akropolis und der Iopolis in ihrem Ring zusammenschloß, sollte sie die Wiederkehr von Zuständen verwehren, unter denen die Stadt zu leiden gehabt hatte; denn in den Jahrzehnten vor Aktium war die Unsicherheit im Lande groß gewesen und die Parther waren mehrmals in Antiocheia eingedrungen. Mit dem Kaiserfrieden und der Festigung des Reichs, vor allem im Zusammenhang mit der Orientpolitik der Kaiser veränderte sich die Aufgabe der Stadt, wuchs ihr Ansehen im

[1] Tosellis Angabe bei Förster l. l. 106 12.

Reich, und sein Prestige durfte nicht mehr gefährdet werden. Der von Malalas dem Tiberius so ausdrücklich zugeschriebene Mauerbau geht offensichtlich von dem Gedanken aus, daß entsprechend der Bedeutung der Stadt als der Metropolis der Provinz und der ersten Stadt des römischen Asien ihre Sicherheit gegen Ueberraschungen vom Berg her, der hinten sanft ansteigt und über den eine Ueberrumpelung leicht möglich ist, verbürgt und ihr zugleich die Entfaltung im Zwischenraum zwischen Berg und Altstadt geboten wird. Wenn daher Strabon (bzw. Poseidonios) schon für die seleukidische Zeit eine die vier Stadteile umschließende Stadtmauer erwähnt, so kann diese mit der tiberischen kaum identisch sein; sie wird am Bergfuß entlang gezogen sein. Erst Tiberius, der für so großen Zug Sinn hatte, hat alle Teile, auch die Höhen, die Bergnische und Hänge mit einer Mauer umspannt: sie war des gewaltigen Reichs würdig [1]. Nur so hat auch das über dem

[1] Nur eine bis jetzt nicht vorliegende genaue Aufnahme der Mauer kann über ihre Geschichte Auskunft geben; die letzte Entscheidung bleibt also offen, aber die Textinterpretation läßt kaum eine andere Deutung zu. Man soll aber auch da nicht zuviel hoffen, denn Vergleichsmaterial für seleukidisches Mauerwerk fehlt in Syrien wahrscheinlich ganz, so daß der Entscheid, ob Epiphanes oder Tiberius sie bauen ließ, schwer werden wird. Ein anderes kommt hinzu: Die Weltbedeutung und der Weltstadtcharakter Antiocheias entwickeln sich erst in der Kaiserzeit (vgl. Alexandreia und Rom). — Die Länge der antiochenischen Mauer beträgt nach ungefährer Schätzung auf den nicht ganz zureichenden Plänen etwa 18,5 km; sie erreicht also die Länge der vespasianischen Stadt*grenze* Roms (19,5 km; Nissen Ital. Landeskunde II 1, 525) nahezu, während die römische Aureliansmauer 18,8, die Mauer Alexandreias etwa 18 km wie die Babylons (Koldewey Babylon S. 2) lang war. Hellenistische Befestigungen wie Herakleia am Latmos (6,5 km, Kraischen Milet III 2 p. 2), Messene-Ithome (9 km), die akarnanischen »Fluchtburgen« wie Thyrreion (9914 m), Stratos (4180 m), Oiniadai (5300 m) (Noack Arch. Anz. 1916, 215 ff.) stehen dagegen beträchtlich zurück. Aus älterer Zeit könnten nur Syrakus (385 v. Chr., ungefähr 27 km) und Akragas (21 km) verglichen werden. Daß der Typus, Berg- und Ebenenstadt zu verbinden, alt ist, braucht nicht belegt zu werden (v. Gerkan Griechische Städteanlagen 111). Antiocheia ist jedenfalls durch diese Mauer das mächtigste Beispiel dafür. Sein Flächeninhalt käme dem des ve-

Osttor der Neustadt aufgestellte römische Symbol seinen Sinn, dessen Inschrift besagt, daß diese Neustadt römischem Willen ihr Dasein verdankt [1]. Die Epiphaneia ist die Römerstadt geworden und geblieben. Wenn dies sich so verhält, dann ist auch die Anlage im Innern zu verstehen.

Für die Neubauten, welche da durchgeführt worden sind, ist die erste Voraussetzung, daß sie gegen die von dem Berg her drohenden Schäden geschützt werden. Die Ausdehnung gegen den Berg hin und an seinen Hängen hinauf war geboten [2], seitdem die Mauer auch denen Schutz gewährte, welche sich dort ansiedeln wollten. Um dies zu erreichen, mußte das Vorland, wo es versumpft war, aufgefüllt, vielleicht in beträchtlichem Umfang planiert werden. Wer bergaufwärts bauen wollte, — man sieht nicht ein, warum das nicht geschehen sein soll, da das große Theater über dem unteren Drittel der Bergeshöhe in einer Nische eingebaut ist und der von Tiberius gestiftete Pantempel noch höher als dieses liegt — mußte sich durch Terrassen, wie in Priene, Pergamon oder anderwärts, Platz schaffen. Je weiter aber gesiedelt wurde, um so mehr Festigkeit mußten die Substruktionen der Anlagen dem Gelände geben. Dann müssen die zu Tal schießenden Winterwasser in gedeckten Kanälen gefaßt und abgeleitet worden sein (so ist noch Kaiser Valens verfahren, Mal. XIII p. 339, 2, 8 f. B).

spasianischen Rom fast gleich, wenn nicht große Teile der Silpioninnenseite für die Bebauung ausschieden, so daß das Wohngebiet wesentlich reduziert wird. Dafür gewinnt die Stadt wieder in der KaiserzeitRaum über die Mauergrenzen hinaus; in Richtung auf Daphnae, Seleukeia, jenseits des Orontes, wie im Osten hat sie sich in Vororten und Landsitzen in Streulage entfaltet. Gerade Poseidonios'-Strabos Angabe zeigt, wie wenig im vorkaiserlichen Antiocheia von diesem Zug zur Erfassung des Innenraums und der Umgegend zu spüren ist. Wer aber dem Tiberius solches nicht zutraut, weil er (Suet. Tib. 47) keine opera magnifica errichtet habe, betrachte nur einen Augenblick die Hilfsaktion, aus der die im Erdbeben von 17 n. Chr. zerstörten Städte Lydiens in wenigen Jahren neuentstanden.

[1] In der Formel *σημαίνων Ῥωμαῖον εἶναι κτίσμα* wird die Inschrift stecken.

[2] Die *ἔμβολοι*, das *λουτρὸν*, der Dionysostempel, werden ausdrücklich *πρὸς τῷ ὄρει* loziert, das Theater und der Pantempel *ὄπισθεν τοῦ θεάτρου* liegen schon über dem ersten Drittel des Abhangs.

Damit wurde der Stadtteil gesichert und sein Baugelände vergrößert. Auf diesem Gelände hat Tiberius beim Berg, wie Malalas ausdrücklich versichert, zwei prunkvolle Hallenstraßen errichten lassen: Der Chronist hat als *διαστήματα* 4 Meilen = 6 km angegeben. Damit ist auch ihre Einordnung in den Stadtplan gesichert. Da sie sich außerhalb der Altstadt befinden müssen, scheidet ein Uebergreifen in diese aus, eine kreuzförmige Anlage kommt schon deswegen nicht in Betracht, weil die vom Berg zum Fluß ziehende Straße dann die Altstadt mit ihrem alten Königsquartier völlig zerschnitte und doch nur die Länge von 2 km erreichte. *διαστήματα* kann aber auch nicht der Abstand zwischen zwei parallelen Straßen sein, da diese beiden Hauptstraßen der Neustadt dann nur vom Berg zum Fluß ziehen könnten, dann aber mit den rund 6 km voneinander entfernten Schenkeln der großen Mauer zusammenfielen. So schneiden sie die Neustadt als Längsaxen von Mauer zu Mauer, von Tor zu Tor, sind daher 6 km lang. Allzurasch hat man diese Hallenstraßen aber mit der von Herodes gestifteten identifiziert[1]. Da Malalas diese ebenfalls erwähnt hat, die tiberischen aber auch für die Folgezeit mit der gleichen Formel anführt (Anm. 1), so bleibt, wenn nicht alles trügt, nur die Annahme, daß entweder die herodianische Straße von 20 Stadien Länge von Tiberius auf 36 Stadien ausgebaut und ihr parallel eine zweite von 6 km = etwa 33 Stadien noch näher am Berg gezogen worden ist, oder daß zu der herodianischen zwei weitere tiberische Hallenstraßen, von ihr und untereinander durch die Tiefe einer insula getrennt, die Neustadt durchschnitten; dann würde die Plateia in der Mitte sei es jener, sei es dieser und in der Tiefe einer insula angenommen werden müssen. Denn sie konnten diese Plateia nur tangieren[2].

[1] Foerster Jahrb. XII 117 ff. Das Zeugnis des Dio Chrysost. (oben S. 27 A. 1) beweist, daß die herodische Straße von 20 Stadien auf 36 ausgebaut worden sein muß. Die tiberischen *ἔμβολοι* werden von Claudius (Mal. X p. 246 17 ff.) nach einem Erdbeben restauriert, und Pius hat *τὴν πλάκωσιν τῆς πλατείας τῶν μεγάλων ἐμβόλων τῶν ὑπὸ Τιβερίου κτισθέντων καὶ πάσης τῆς πόλεως* mit *λίθοι διὰ μυλίτου*, also Granit aus Theben geschenkt (XI p. 280 20 ff.); da ausdrücklich der Hinweis auf die Dedikationsinschrift.

[2] Tangentialstraßen und Platz in

Dieser Platz war mit ehernen und marmornen Bildern ausgestattet; es war die Agora, das Forum der Neustadt. Malalas gibt weiter an, daß an den Hauptschnittpunkten der rechtwinklig wie vielfach in Syrien und Arabia auf diese Hallenstraßen geführten Nebenstraßen innen gewölbte Tetrapyla standen[1]. Das Schachbrettmuster liegt also dem Straßensystem der tiberischen Stadt zugrunde.

Eine Anzahl von Heiligtümern war in diesem Stadtteil verteilt, dazu im Lauf der Zeit auch Regierungsgebäude[2]. Für die tiberische Zeit wissen wir nur von der Stiftung eines Dionysostempels, vor dem Bilder der beiden Zwillinge Amphion und Zethos aufgestellt waren[3], von dem Panheiligtum auf der Höhe über dem Theater, dann von der Vollendung des von Antiochos Epiphanes begonnenen Tempels des Juppiter Capitolinus[4];

---

der griechischen Bergstadt; vgl. v. Gerkan Griech. Städteanlagen 95f. Auf Halikarnassos (RE VII 2258) und die Möglichkeit ähnlicher Ordnung der Hauptstraßen tangential dem Maussoleion weist mich G Karo hin.

[1] Die Herodesstraße in Antiocheia war augusteisch; Städte in Pamphylien, Pisidien, Palästina, Arabia, v. Gerkan 142 ff. Soloi-Pompeiopolis, Heberdey-Wilhelm Reisen in Kilikien, Wien. Ak. 1892, 87. Damaskus, Watzinger Damaskus 42 ff. v. Gerkans (S. 142) Ansicht, der Typus gehöre im Osten erst ins III. Jahrh., scheitert an den Zeugnissen für Antiocheia, die für seine Entstehungsgeschichte nicht unwichtig sind. Die Epiphaneia als Einheit ist ein *κτίσμα Ῥωμαῖον*.

[2] Zum *δημόσιον λουτρόν* Müller Antiq. Antioch. 83; Theater: Foerster l. l. 106. Ueber die spätere Geschichte des Stadtteils Müller pass.

[3] Ich weiß dafür keinen anderen Grund als den Zug, den Kephalion bei Malalas II p. 45 13 angibt: Antiope, des Nykteus Tochter, *ἐδιδάχθη τὴν ἡλιακὴν εὐχὴν ἤτοι μυσταγωγίαν τῶν Διονυσιακῶν βακχευμάτων, κἀκεῖθεν ἐλέγετο βάκχη* .. Für die Aufstellung der beiden Statuen *ἔξω τοῦ ναοῦ* vgl. die Tiberiusmünze des Concordiatempels in Rom (Mattingly Coins of the Rom. Emp. I 137 Nr. 116), wo Hercules und Mercurius auf den Treppenwangen erscheinen.

[4] Liv. 41, 20. Für Müllers (p. 55) Ansatz auf dem Silpion (»ex imitatione Romanae in Capitolio aedis«) fehlt jeder Grund, auch das Recht (Wissowa RE III 1539). Daß Tiberius ihn vollendet, hängt mit dem Zustrom von Römern für Verwaltung, Heer und Handel zusammen. Römische Gemeinde schon in Cäsars Zeit, bell. civ. III 102, 6. Es muß der Haupttempel des *κτίσμα Ῥωμαῖον* gewesen sein, das indes sowenig wie Neu-Athen eine colonia Romana in strengem Sinne war.

Tiberius ist auch hier der ideale Nachfolger des ersten Bauherrn der Stadt geworden. Auch dieser Tempel betont stark das römische für diesen Stadtteil. Während die Wölfin über dem Osttor drohend Wache gegen den östlichen Reichsfeind hält, ist die Herrschaft des höchsten Reichsgotts als des Herrn dieser Neustadt doch bezeichnend für die Kraft der Römer wie für den Willen dieser Stadt, dem römischen Gott hier zu dienen. Hier brauchten Gefühle von Griechen nicht geschont zu werden wie etwa in Athen, wo man noch mehr als hundert Jahre später die Juppiterreligion des römischen Staats durch den Zeus-Olympioskult hat ersetzen können[1].

Mitten auf der Plateia erhob sich eine ragende Säule aus thebanischem Granit, die das eherne Bild des Herrschers und die Ehreninschrift für ihn trug. Malalas führt umständlich aus, wie den Antiochenern aus der Gesamtanlage das Sicherheitsgefühl, gleichmäßig gegen Naturgewalten wie gegen räuberische Beduinen und kriegerische Parther gefeit zu sein, erwuchs und der Glaube daran sich in lokaler Legende besonders mit dieser Statue des seine Stadt schützenden Kaisers verband. Malalas gibt zu aller Sicherheit noch an, der Platz, wo diese Säule stand, heiße der Nabel der Stadt, er zeige ein in den Stein eingegrabenes Bild eines Auges. An ein *ἀποτρόπαιον* wird bei diesem nicht zuerst zu denken sein; denn, wie Malalas erzählt, war nach dem Glauben des Volks neben die Statue selbst, also auf der Säule ein *κιβώτιον* gesetzt, welches die *ὠνεωκά* der Stadt in sich barg. Das Auge hatte einen anderen Sinn. War hier der Omphalos, so konnte man von hier aus die ganze Stadt gleichmäßig übersehen [2]; auf der Säule über die umgebenden Quartiere emporgehoben übersah der Kaiser von dieser wahren Mitte aus buchstäblich seine Stadt. Wie in Athen, wo der Zwölfgötteraltar an der Stelle stand, wo auch

[1] Siehe meine Untersuchungen z. Gesch. d. K. Hadrianus 208 ff.

[2] So sagt Strabo XII 7 p. 566 von Nikaia, es sei ein Quadrat, sein rechtwinkliges Straßennetz teile die Stadt so, *ὥστ' ἀφ' ἑνὸς λίθου κατὰ μέσον ἱδρυμένου τὸ γυμνάσιον τὰς τέτταρας ὁρᾶσθαι πύλας*. v. Gerkan 84 wird sich angesichts unseres Beispiels überzeugen, daß der *λίθος* in Nikaia der Mittelpunkt der Stadt ist.

der Zentralmeilenstein des attischen Straßennetzes sich befand[1], die Götter die Mitte hüteten; wie auf dem Forum Romanum seit dem Jahre 28 v. Chr. ein milliarium aureum, eine Säule auf Basis, von der noch ein Stumpf steht, als Mittelpunkt des gesamten römischen Straßennetzes betrachtet wurde, bis Kaiser Konstantin daneben den umbilicus Romae errichtete[2], so steht hier das Bild des Tiberius auf der ragenden Säule: Er ist der *κτίστης* der neuen Stadt und ihr Hüter zugleich. Dann versteht man auch die eigenartig anmutende Idee, das Herrscherbild auf die Säule zu stellen. In älteren Zeiten der Aufstellung von Göttersymbolen und Gaben für die Götter dienend, erst allmählich in den Zeiten regsten Individualismus und der Uebersteigerung des Menschen in die göttliche Sphäre auch für Herrscher gebraucht, begegnet dieser Typus[3] in der griechischen Kunst des IV. Jahrhunderts und von da an im Hellenismus des öfteren. In Rom fand er seit Marius' Zeiten Eingang; columnarum ratio erat tolli super ceteros mortales, wie Plinius[4] das definiert. So wurde Cäsar auf dem Forum eine Säule errichtet mit der Aufschrift »Parenti Patriae«, und (plebs) apud eam longo tempore sacrificare, vota suscipere, controversias quasdam interposito per Caesarem iure iurando distrahere perseveravit (Sueton Caes. 85); Opfer, Gelübde, Schwur, Rechtsgeschäft vor dieser Säule und die bis dahin kaum gebrauchte Titulatur 'parens patriae' drücken das klare religiöse und juristische Verhältnis zu seinem Pater aus, der, super ceteros mortales erhoben, in der Säule gegenwärtig ist. Der Kult bei der Säule bezeugt, daß geheimnisvolles Leben da wohnt, die Vorstellung von der Ueberhöhung des Menschen verbindet sich mit der Vorstellung von der Wirkenskraft des gegenwärtigen Genius

---

[1] Judeich Topographie von Athen 312, Roscher Omphalos (Abh. Sächs. Ges. Wiss. XXIX) 33.

[2] Richter Topographie von Rom 83, Roscher 35.

[3] Seine Geschichte bei Thiersch Pharos 149 ff.; dazu vgl. columna, Thes. ling. Lat. III 1739 B. Brit. Mus. Cat. Mysia 151, 308 Taf. XXX 5; die Valentiniansäule in Antiochien, Malalas XIII p. 339 10 ff.; ferner Watzinger Damaskus 54. CILI 1556 = II 3408.

[4] n. h. 34, 12, 27.

des Pater patriae. Von da aus erklärt sich der Glaube der Antiochener an die geheimnisvolle Wirkenskraft des Herrschers auf der Säule in der Mitte ihrer Stadt, ihres Gründers und Schützers. Tiberius steht hier im Herzen seiner Gründung wie in späterer Zeit in Rom Nero in seinem Kolossalbild seiner Roma Neroniana gegenwärtig ist[1], das der Narr Kommodus dann in einen Herakleskoloß mit seinen eigenen Porträtzügen verwandelt, oder wie Trajan auf der Säule im Mittelpunkt der Gebäude seines Forums steht, wie die Kaiser Neuroms mitten auf ihren Fora ihre Bilder auf Säulen haben aufstellen lassen. Damit erscheint die Darstellung des Tiberius, wie die Antiochener sie erdachten und ausführten, in weitreichendem Zusammenhang. Was Trajan (CIL VI 960) von sich gesagt hat: seine Säule zeige an 'quantae altitudinis mons et locus tantis operibus sit egestus', könnte auch auf der Tiberiussäule in Antiocheia stehen[2]. Wüßten wir, wo der Tempel des Olympios in Antiocheia lag, in dem Tiberius als Olympios verehrt worden ist[3], wüßten wir, welche Bauten sonst noch dort vorhanden waren, wüßten wir vor allem etwas mehr über den Platz, auf welchem die Damaszener ihre Säule mit einem Bild aufstellten, mit dem sich ebenfalls eine solche Hüterlegende verband[4], wüßten wir etwas über das von Cäsar restaurierte Pantheon in Antiochien, das kein Altar gewesen sein kann[5], vielleicht erschlösse sich da ein Zusammenhang zwischen den Bauten des tiberischen Antiochien und der Stadt Damaskus einerseits und andrerseits dem Forum Traiani,

[1] Sueton Nero 55, Tac. Ann. 15, 40; dazu wie zu Commodus Gött. Gel. Anz. 1908, 495 ff.

[2] Etwas breitspurig hat Lehmann-Hartleben Die Traianssäule, Text S. 1, Domaszewskis und meine Datierung der Reliefs der Säule bestritten, zugleich aber die Ansicht vertreten, die Säule sei in den ursprünglichen Bestand des Traiansforums erst später hineingesetzt worden; er hätte aus Hermes 50, 78 wie aus diesen ihm zugänglichen Zeugnissen allerlei lernen können.

[3] Olympioskult in Antiocheia, Müller Ant. Antioch. 62 ff.; Tiberius als Olympios Müller 82.

[4] Watzinger Damaskus 54.

[5] Malalas IX p. 217 3: *ἀνενέωσε δὲ καὶ τὸ Πάνθεον, μέλλοντα συμπίπτειν, ἀνεγείρας τὸν βωμόν.* Vgl. X 242 12 ff., wo der Apostel Paulus in der Straße *πλησίον τοῦ Πανθέου τὸν λόγον κηρύττει.*

dem Werk des Damaszeners Apollodoros. Die Idee, die Kaiserstatue auf der Säule als Gottesstatue zu deuten, zeigt eben die Säule Trajans, des Ktistes eines Forumbezirks, einer kleinen Trajanopolis, zeigen aber auch die columnae divi Pii und divi Marci und die der späten Kaiser in Byzanz wie Säulenbilder vor Kaisertempeln in den Provinzen.

Uebersieht man das Ganze dieser Gründung, so erscheint sie als eine neue Tiberiusstadt, die ihren Glanz römischem Herrscherwillen verdankt. Ein Stadtteil, an eine Altstadt angefügt: wie viele Städte der Kaiserzeit haben in dieser Form eine letzte Blüte erlebt. Das tiberische Antiochien ist eines der ältesten Beispiele, das wir ganz übersehen, eines der schönsten aber ist das hadrianische Neuathen, in dem wie hier die neue Mauer an die alte »angeklebt«, ein hadrianischer Stadtteil entstanden ist, auf dessen Festtor man die Inschrift liest: *Αἴδ' εἰσ' Ἀθῆναι Θησέως πόλις — Αἴδ' εἰσ' Ἀθῆναι Ἁδριανοῦ πόλις*, und dessen Begründer in den Burgtempel einzog als Synoikos der Jungfrau, der Hüter seiner Stadt. Wie viele andere Beispiele aber seit den Tagen des Pompeius, der als erster Römer hellenistische Herrschersitte nachahmte, bis in die späteste Zeit sind dafür bekannt.

In seiner Hadriansstadt vollendete Hadrian das im VI. Jahrhundert begonnene Olympieion, an dem als einer der wenigen Antiochos Epiphanes der Syrer gebaut hat, der Gründer der Epiphaneia und des Juppitertempels in ihr. Freundschaft gegen Rom und der Wille, Schützer der Griechen zu sein, Kampf gegen den Orient waren die drei Momente, auf die es für einen echten Panhellenen der späten Zeit ankam [1]: Antiochos hat sie wie Kaiser Hadrian in hervorragendem Maße vereinigt. Er konzentrierte sein Interesse auf die gleichen Bauten wie dieser, er bekriegte die Juden wie später der Römer, so daß eine fast seltsam anmutende Parallele zwischen den beiden sich ergibt [2]. Nun tritt zwischen die beiden Tibe-

[1] Siehe meine Untersuchungen z. G. d. K. Hadrianus 271 ff., Meister der Politik I [2] 268 ff.

[2] Angedeutet in meinem Vortrag »Panhellenische Bestrebungen in Hellenismus und Kaiserzeit«, Handel. III Nederl. Filologencongress, Groningen 1913, 42 ff., 46.

rius als hellenistischer Herrscher, Stadtgründer, *φιλοκτίστης*, wie ihn Malalas nennt, als Vollender des Capitolinustempels und der Epiphaneia, die dieser begonnen, da zwar eine römische Miene aufsetzend, aber als Herr des Olympiostempels in Antiocheia wieder Antiochos huldigend und Hadrian vorwegnehmend, die beide nichts sein wollen als Zeus Olympios[1]. Hier offenbaren sich Formen der antiochenischen Tradition, die mit außerordentlichem Gewicht offenbar mitgewirkt haben im Kampf gegen den Orient, im Kampf für panhellenische Ideale. —

Nun bleibt noch die chronologische Fixierung des Gründungswerks. Es ergab sich schon früher, daß die Chronik den Stoff für die Jahre 23—28 n. Chr. exakt geordnet hat. Unmittelbar vor dem antiochenischen Brand des Jahres 23 steht der Satz über die Verwandlung Kappadokiens in eine römische Provinz, die sicher im Jahre 17 erfolgt ist; ihr geht die Notiz über die Gründung von Tiberias am See voraus, die ins gleiche Jahr 17 zu setzen sein wird[2]; damit wäre alles vorausliegende in die Zeit zwischen 14 und 17 n. Chr. einzureihen. Das einzige aber, was Malalas nach der Charakteristik des Herrschers noch bringt, was also in diese Zeit gehört, ist die Schilderung der Bautätigkeit in Antiocheia, die an die Rückkehr von einem Zug gegen die Parther und einen Besuch in der Stadt geknüpft wird. Mal. X p. 232 13 ff. B: *ὅστις ἐπεστράτευσε κατὰ Περσῶν καὶ μὴ πολεμήσας, ἀλλὰ παρακληθεὶς παρ' αὐτῶν πάκτα εἰρήνης ἐποίησε. Καὶ ἀνιὼν ἐπὶ τὴν Ῥώμην ἦλθεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ κτλ.* (S. 46). Diese Notiz hat begreiflicherweise viel Schwierigkeiten gemacht, da sie, falls sie in die Zeit zwischen 14 und 17 gehört, allem widerstreitet, was wir aus der guten Ueberlieferung Roms von den ersten Regierungsjahren des Tiberius wissen. Diese spricht nur davon, daß Tiberius als Kaiser Italien nicht mehr verlassen und Kriege selbst nicht mehr geführt, sondern damit seine Feldherren beauftragt habe[3]. Kompliziert wird alles dadurch, daß Johannes

[1] Epiphanes: Zeugnisse bei Müller Antiq. Antioch. 63; Hadrian, meine Untersuchungen 207 ff. 236.

[2] Otto RE s. v. Herodes 175.

[3] Z. B. Sueton Tib. 37, 4, von ihm abhängig Eutrop VII 11.

Antiochenus am Schluß eines Stücks[1], das aus Cassius Dios und Eutrops Charakteristik des Tiberius sich zusammensetzt, leicht umstilisiert die gleiche Tatsache berichtet: *καὶ στρατεύσας κατὰ Περσῶν ἐπὶ συνθήκαις ὑπέστρεψεν.* Spürt man auch sofort einen inneren Zusammenhang zwischen diesem und dem Malalassatz, so verwirrt doch einen Augenblick, daß schon etwa 3½ Jahrhunderte zuvor die Oracula Sibyllina für Tiberius das gleiche angeben: V 22 *ὅς τ' ἐπὶ Πέρσας | ἄρξει καὶ Βαβυλῶνα βαλεῖ δορὶ δὴ τότε Μήδους*[2]. Gab es eine östliche Tradition, daß Tiberius gegen die Parther zu Felde zog? Das recht allgemeine Zeugnis der Sibyllinen würde uns zu solcher Annahme nicht berechtigen, zumal die beiden anderen Zeugen ausdrücklich betonen, daß es zum Krieg nicht kam. Aber alle drei teilen die Ansicht, daß Tiberius selbst im Krieg stand. Angesichts dieser Lage der Ueberlieferung ist die Entscheidung nicht leicht. Denn wer einfach, wie es geschah, den Zug des Tiberius, den er im Jahr 20 v. Chr. im Auftrag des Augustus mit einem römischen Heer unternahm, um den von seinen Untertanen angeklagten Armenier Artaxes zu entthronen, für die Erklärung dieser Notiz und damit für die Datierung der Neugründungen in Antiochien beansprucht, zerreißt nicht bloß den Kontext der Chronik, der die Einordnung der Bauten in die Zeit zwischen 14 und 17 n. Chr. fordert, sondern widerspricht auch dem Bericht über diese, in welchem Tiberius als Kaiser die Gründung vollzieht, muß außerdem beweisen, daß Tiberius im Jahre 20 v. Chr. als consors imperii die Möglichkeit zu solcher Gründung und ihrer Benennung mit seinem, nicht des Augustus Namen gehabt habe. Das kommt ernstlich nicht in

[1] FHG. 4, 569 ff. fr. 79 = Exc. de virtut. I 176 nr. 22 = Cassius Dio III 751 Boiss. (Aus gleicher Tradition die Suidasglosse s. v. Tiberius.) Wenn dieser eine solche Angabe nicht gedankenlos übernommen hat, so bleibt nur die Möglichkeit der Polemik. Ich gehe absichtlich auf die Frage der Priorität nicht ein, verweise aber auf Mal. 239 18 ff. = Joh. Ant. fr. 80 (FHG 4, 571), wo Malalas zum Schluß den Clemens zitiert, der andere nur '*ὡς φασίν*' sagt, und die Worte '*ἐν κουβικλείῳ ἐσφάγη*' in '*κατὰ κοιτῶνα ἑ.*' so geändert werden hier wie die *πάκτα εἰρήνης* durch '*ἐπὶ συνθήκαις*' wiedergegeben werden.

[2] Vgl. XII 40 ff. GEFFCKEN.

Betracht. Für den Bericht über die κτίσεις können wir also nur diese Jahre annehmen, so daß wir gezwungen sind, die einleitende Notiz von ihm abzutrennen, wenn sich nicht eine Lösung findet, welche sie zu erklären vermag. Drei Möglichkeiten kommen in Betracht, bei denen Tiberius, sei es als Feldherr, sei es als auftraggebender Kaiser die Entscheidung hatte: die Beziehungen Roms zu den Parthern in den Jahren 20 v. Chr., 18 n. Chr. und 35/6 n. Chr. Im letzten Fall haben parthische Große, die in Rom erschienen, vom Kaiser den dort lebenden Phraates als König statt des regierenden Artabanos erbeten. Tiberius entsprach dem, und Phraates reiste ab; als er aber in Syrien starb, wählte der Kaiser seinen Verwandten Tiridates, der mit Hilfe des syrischen Statthalters Vitellius ins parthische Reich einzog, nachdem der von seinen bestochenen Großen verlassene Artabanos hatte flüchten müssen. Vitellius kehrte darauf um. Aber in kurzem erschien auch Artabanos wieder, von Dahern und Saken unterstützt, in seinem Reich und vertrieb Tiridates; jetzt zog Vitellius, den Instruktionen des Tiberius gemäß, ein zweites Mal an den Euphrat, um dort mit Artabanos zu verhandeln; er brachte den Parther dazu, daß er den römischen Feldzeichen huldigte und seinen Sohn Dareios »mit vielen Geschenken« als Geisel stellte [1]. Ohne Krieg also, von Parthern herbeigerufen, hat Tiberius durch seinen Feldherrn das Friedensabkommen errungen — falls Josephus' Datierung zu Recht besteht (unten Anm. 1) —, er selbst aber hat die Reise an den Euphrat sicher nicht unternommen. Die erste der genannten Möglichkeiten betrifft das Jahr 20 v. Chr. Im Auftrag des Augustus ist in diesem Jahr Tiberius mit einem römischen Heer in Armenien einmarschiert, um den von den Armeniern verlangten Tigranes auf den Königsthron zu erheben. Da der bisherige Herrscher inzwischen ermordet war,

[1] Tac. Ann. VI 31—37, 41—44 (bis zur Vertreibung des Tiridates); Josephus AJ XVIII 96—104 erzählt allein auch den Abschluß. Sueton Caligula 14, 3 (vgl. Vitellius 2, 4), Dio 59, 27 2 berichten ihn unter Caligula; da er bei Tacitus fehlt, ist er mit lib. VII verloren gegangen. Die römische Tradition setzt diesen Abschluß also unter Gaius, Mommsen RG V 376 ff.

gelang dies ohne Gewalt. (Tiberius Claudius Nero) recepit et signa, quae M. Crasso ademerant Parthi[1]. Dies geschah im Angesicht eines starken römischen Heeres, das den Augustus sofort zum Imperator IX ausrief. Es blieb Friede zwischen den Parthern und Rom. Dies der Vorgang des Jahres 20 v. Chr.; hier ist von einem Herbeirufen der Römer keine Rede, Tiberius, der als privignus keineswegs den Namen des Cäsar trägt, von Adoption und Regiment weit entfernt ist, handelt im Namen des Augustus: auch damit deckt sich die Angabe des Chronisten nicht völlig. Die zweite des Jahres 18 n. Chr. gilt dem Aufenthalt des Germanicus im Osten. Auch hier armenische Wirren, die Krönung eines Königs, die Ordnung Kappadokiens und Kommagenes[2]; gegen Ende des Jahres ab rege Parthorum Artabano legati venere; er wünscht Erneuerung der Verträge, Zusammenkunft mit Germanicus am Euphrat, sucht Freundschaft; von Krieg ist keine Rede; was er erbittet, die Entfernung des ihm gefährlichen Prätendenten, der in Syrien interniert war, wird gewährt: Vonones wird nach Pompeiopolis in Kilikien verbracht[3]. Auf seinen Vollmachten fußend, ist Germanicus selbstherrlich aufgetreten[4]: ist anzunehmen, daß auf ihn die Gründung der Neustadt Antiocheias zurückgeht? Vier Städte seines Befehlsbereichs tragen seinen Namen[5]; Antiocheia ist der Ausgangspunkt seiner Reisen im Nordosten und Südosten des Reichs gewesen, nach Antiocheia kehrte er von Aegypten aus im Jahr 19 zurück, dort ist er gestorben, auf dem Forum ist er verbrannt worden. Nach Rom ist nur noch seine Asche gekommen. Es erscheint in der Tat schwierig, die Nachricht über Tiberius' Reise mit den Vorgängen dieser Zeit zu vereinigen.

Angesichts dieser Lage anzunehmen, daß Malalas eine zuverlässigere Quelle für die einleitende Notiz benützt habe, aus der unser Wissen bereichert würde, dürfte niemand in den

[1] Sueton, Tib. 9, 1. Zum einzelnen vgl. GARDTHAUSEN I 825 ff.
[2] Tac. ann. II 56.
[3] Tac. ann. II 58.
[4] HEAD h. n.[2] 755.
[5] Germanike Caesarea Bithyniae, HEAD[2] 511. Germanikopolis Paphlagoniae HEAD[2] 506, Ciliciae, HEAD[2] 721, Commagenes HEAD[2] 776.

Sinn kommen. Es bleibt nur der Ausweg, für sie — gleich wie für die früher behandelten Stellen — eine Nachlässigkeit des Chronisten oder einer seiner Vorlagen zu postulieren der Art, daß verschiedene Chroniknotizen, in denen über die Vorgänge der Jahre 20 v. und 18 bzw. 36 n. Chr. referiert wurde, in eine einzige zusammengemengt worden sind und diese mit dem ausgezeichneten Bericht vereinigt worden ist, welcher die anläßlich der Einziehung Kappadokiens und Kommagenes, der Neuordnung der östlichen Grenzgebiete hinter Antiocheia, im Jahre 17 n. Chr. von Tiberius aus Rom verfügte Stiftung der Anlagen der Epiphaneia enthält. Wieviel bei diesem Verfahren verloren ging, lehrt das Schweigen des Malalas über Germanicus, seine Tätigkeit und sein Schicksal, aber auch sein Schweigen über die Parthergeschichten des Jahres 36. Um so stärker tritt dann der Bericht über die tiberianischen Anlagen der Epiphaneia ins Licht, dank denen Antiocheia die glänzende Kaiserstadt des Ostens geworden ist. In dieser Gestalt hat der Apostel Paulus auf seinen Reisen nach Norden und Westen sie gesehen [1].

Ueberblicken wir noch einmal das Ganze. Fetzen von Nachrichten über zwei Herrscher des Ostens, verwirrte Angaben über die Ordnung der östlichen Welt durch den Cäsar, an Stelle heidnischen Guts christliche Legenden, welche dem Herrn des neuen Aeon huldigen, Bauten, Städte, die von Mächtigen der Erde errichtet worden sind, und die heilige Geschichte der Christen: das bietet die Chronik für das Regiment der ersten zwei römischen Kaiser, die sie nur so weit anzugehen scheinen, als sie im und für den Osten sich betätigen. Der Westen des Reichs scheint versunken zu sein; selbst Rom ist ganz entrückt; aber Thrakien, Aegypten, die Länder des römischen Asien und in ihnen vor allem Antiocheia die Große haben das Interesse des Chronisten gefunden; er zeichnet selt-

[1] Daß in den komplizierten Malalasbericht über Petrus und Paulus in Antiochien lokalantiochenische Ueberlieferung hineinspielt, kann ich hier nicht ausführen.

same Zerrbilder der beiden Monarchen. Das Wissen von der Abfolge der Geschehnisse, das Gefühl für ihre peinliche Ordnung hat er nicht mehr, logisch-rationale Durcharbeitung des Stoffs zu einheitlichem, innerlich gegliederten Bericht liegt ihm völlig fern. Und doch, trotzdem er Fetzen an Fetzen näht, er liebt eine gewisse Architektonik; denn weder ist er verächtlich, wo er Augustus und den *παῖς Ἑβραῖος* zusammenführt, noch ist es Zufall, daß in der Mitte seines Werks die Geschichte des neuen Aeon beginnt. Es ist vielleicht gut, daß er solche Flickarbeit tat; denn wir verdanken seiner Unwissenheit, seiner Kopierwut und seinem Lokalpatriotismus ausgezeichnetes Material. Nicht nur hier, sondern weithin liegt es zerstreut, so daß es eine lohnende Aufgabe ist, Spreu und Körner zu sondern.

Lanx Satura.

Von

Friedrich Pfister.

Der römische Grammatiker Diomedes bringt zur etymologischen Erklärung des Wortes Satura auch folgende Ableitung: satura a lance, quae referta variis multisque primitiis in sacro apud priscos dis inferebatur. Eine solche Lanx satura will ich auch dem Genius Adolf Deissmanns an seinem Dies natalis darbringen. Sie enthält bunte Bestandteile, wie sie einer solchen Opfergabe zukommen. Aber sie werden doch, wie man leicht erkennt, durch ein einigendes Band auch innerlich zusammengehalten.

I.

Volkstümliches in der griechischen und lateinischen Sprache.

1. Deissmann hat auf die Parataxe als eine volkstümliche Erzählungsform auch im Neuen Testament hingewiesen, und ich habe gelegentlich manches weitere Material hierzu zusammengestellt[1]. Daß die älteste griechische Kunstprosa gerade in Erzählungen die Parataxe der Hypotaxe vorzog, darauf hat man ebenfalls längst geachtet. Charakteristisch ist z. B. Hekataios frg. 15 bei Jacoby Die Fragmente der griech. Historiker I (1923) S. 10, oder Pherekydes frg. 21 bei Jacoby I 67.

[1] Deissmann Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923 S. 105 ff.; Pfister Die parataktische Darstellungsform in der volkstümlichen Erzählung (Wochenschr. f. klass. Philol. 1911 S. 809 ff.); s. auch Brugmann-Thumb Griech. Grammatik, 4. Aufl. 1913 S. 636 ff.

Dazu kommt jetzt noch das neue Fragment des Akusilaos von Argos (Ox.-Pap. XIII 1611; frg. 22 Jacoby). Ebenso hübsche Beispiele bieten die Erzählungen des Charon von Lampsakos und Xanthos von Lydien (Müller, FHG I 22ff.), die ja ebenfalls Vertreter dieser altionischen Erzählungskunst sind. Auch das Volksbuch vom weisen Aesop, das seinen Ursprung in derselben ionischen Kultursphäre hat, uns freilich nur in späteren Fassungen erhalten ist, ist ein Muster dieser volkstümlichen Art der Darstellung.

Bei dem eben genannten Xanthos von Lydien findet sich nun in frg. 10 (bei Müller I S. 38) ein Sätzchen, das in charakteristischer Weise in solchen Erzählungen uns häufig begegnet, ohne daß man hierauf bisher geachtet hätte. Es wird da in parataktischer Form folgendes erzählt: Der König Alkimos war der frömmste und mildeste Mensch, und zu seiner Zeit herrschte in Lydien Friede und Reichtum und jeder lebte ohne Sorge und Furcht. Und dann, als der König alt geworden war, kamen alle Lyder zusammen und beteten und baten für ihren König um noch einmal so viele Jahre zum Heile der Lyder. Und dann fährt Xanthos fort: *ὃ καὶ γέγονε καὶ ἐν εὐποτμίᾳ τε καὶ εὐδαιμονίᾳ πολλῇ διῆγον.* Dieses einen Wunsch, ein Versprechen, einen Befehl als erfüllt bezeichnende *ὃ καὶ γέγονε* treffen wir in solchen Erzählungen außerordentlich häufig.

Zunächst mögen ein paar deutsche Beispiele aus dem Volksbuch von Doktor Faust nach dem Druck von 1587 dastehen[1]. S. 345 heißt es (Befehl): »So solle er nun Erdreich nehmen und auf die Gäul werfen, davon würden sie sich wiederum aufrichten und zum Leben kommen, *welches auch geschah.*« Dann S. 353 (Versprechen): »Faustus tröstete ihn, ... er wolle ihm behülflich sein, daß dieses Weibsbild keinen andern denn ihm zuteil werden müßte, *wie auch geschah.*« Schließlich S. 355 (Wunsch): »Derhalben er morgens seinen Geist ermahnte, er möge ihm die Helenam herbeibringen, die seine Konkubina sein solle, *welches auch geschah.*« An allen drei Stellen wird

[1] Zitiert nach der Ausgabe von P. Jerusalem bei Langewiesche-Brandt, o. J.

durch die stereotype Wendung die Erfüllung des Befehls, des Versprechens, des Wunsches zum Ausdruck gebracht wie bei dem Wunsch in der Erzählung des Xanthos.

Gehen wir weiter ins Mittelalter zurück, so können wir etwa eine Stelle aus dem Liber de miraculis des Johannes Monachus[1] anführen, der um das Jahr 1000 lebte und wohl aus Amalfi stammte. Da wird von einem vornehmen Alexandriner Antiochus erzählt, der den Wunsch hegt, ins Kloster zu gehen, um ein Leben wie die Mönche zu führen; quod et factum est wird hinzugefügt. Diese Formel wendet auch der Landsmann und Zeitgenosse des Johannes mehrere Male an, der Archipresbyter Leo, der den Alexanderroman aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte[2]. Im Prolog (p. 46, 20) berichtet er von dieser Uebersetzertätigkeit und teilt uns mit, daß der Herzog von Neapel ihn hierzu aufgefordert habe: de Greco in Latinum transferri precepit, *quod et factum est*, sicuti sequentia docent. Und im Text der Uebersetzung selbst kehrt diese Formel öfters wieder, so S. 51, 3; 113, 13; 114, 19; 123, 8. Derselben Kultursphäre gehört die vulgärlateinische Epistola Alexandri ad Aristotelem an, in der S. 30, 23 erzählt wird[3]: Der Inderkönig Porus riet dem Alexander, seine Reiter sollten gegen die Elefanten grunzende Schweine mit sich führen, quod et factum est. Diese Epistola ist die vulgäre Umarbeitung einer sehr viel älteren, rethorisch gehaltenen Fassung, die wir ebenfalls noch besitzen; und in dieser fehlt charakteristischerweise jene volkstümliche Floskel[4].

[1] Ausgabe von M. Huber Johannes Monachus, Liber de miraculis (Sammlung mittellateinischer Texte, hrsg. v. A. Hilka VII 1913) S. 52, 10; in derselben Weise auch S. 69, 20.

[2] Ausgabe von Fr. Pfister Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo (Hilkas Sammlung VI 1913).

[3] Ausgabe von Fr. Pfister Kleine Texte zum Alexanderroman (Sammlung vulgär-lateinischer Texte, herausgegeben von Heraeus und Morf IV 1910).

[4] Ausgabe von B. Kübler im Anhang seiner Ausgabe des Julius Valerius 1888 S. 206. — Hier sei noch eine Stelle aus dem der Zeit des Archipresbyters Leo angehörenden Chronicon Salernitanum (Mon. Germ. Script. III p. 508, 18) angeführt: atque in hunc modum Beneventanis legatis verba promserunt:

Damit sind wir beim Volksbuch des Alexanderromans angelangt, in dessen griechischem Text wir unsere Wendung ebenfalls des öfteren finden, freilich in etwas anderer Form; so Ps.-Kall. II 41 p. 91 a (ed. Müller 1846) nach CL: Der Koch versprach der Tochter Alexanders, ihr von dem Lebenswasser zu trinken zu geben; *ὃ καὶ ἐποίησεν. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος τοῦτο μαθὼν ἐφθόνησε τὴν ἀθανασίαν αὐτῶν.* Weiterhin II 38 p. 89 b: *ὃ καὶ πεποίηκεν.* III 19 p. 127 a: *καὶ ἐποίησεν οὕτως.* S. auch I 13 p. 13 b. Ebenso haben wir das *ὃ καὶ ἐγένετο* in der Erzählung einer Sarapis-Aretalogie (IG XI 4, 1299) und in indirekter Rede (*ὅπερ δὴ καί γενέσθαι*) in der Osiris-Geschichte bei Diod. I 17, 2. Und um zur ionischen Erzählungskunst, von der wir ausgingen, wieder zurückzukehren, so beginnt Herodot (III 16) die Geschichte vom Frevel des Kambyses mit den merkwürdigen Worten: »Kambyses kam von Memphis nach Sais, mit dem Willen etwas zu tun, was er auch wirklich tat«, *βουλόμενος ποιῆσαι τὰ δὴ καὶ ἐποίησε.* Und bei Herodot I 73 wird erzählt, wie die Skythen beschlossen, einen Knaben zu schlachten und dem Kyaxares vorzusetzen; *ταῦτα καὶ ἐγένετο.*

Es ist also durchweg die volkstümliche Erzählungsliteratur[1], die diese formelhafte Wendung gebraucht. In der übrigen Literatur ist sie mir so gut wie nicht begegnet. Etwa Thuk. V 14: Den Spartanern schien es unmöglich, den Krieg zugleich gegen die Argiver und Athener zu führen, und zudem hatten sie einige Städte im Peloponnes im Verdacht, daß sie zu den Ar-

„Vobiscum omnimodis pacem inimus, set cum Salernitanis minime foedus intremus.“ Hoc autem dicebant, quatenus eorum terram depraedare valerent; *quod factum est.* — Ferner eine Stelle aus einer späteren Fassung der Historia de preliis (ed. Zingerle 1885 p. 150 adnot. = Hilka Der altfranzös. Prosa-Alexanderroman 1920 p. XXXVIII): Alexander . . . precepit, ut . . . lapides et arena imponerentur superius. *quod et factum est.*

[1] Auch die Pilgerin Aetheria gebraucht in ihrem Reisebericht ähnliche Wendungen wie sicut et factum est (II 3; XI 4) u. ä.; vgl. Löfstedts Kommentar 1911 S. 43. — In den Erzählungen von 1001 Nacht ist mir diese Wendung z. B. im 8. Band zweimal aufgefallen (S. 17 und 55 der Ausgabe von Habicht, v.d. Hagen und Schall, neu herausgeg. von KMSchiller 1926).

givern abfallen wollten, *ὅπερ καὶ ἐγένετο.* Aber dies wird im folgenden (V 29) wirklich erzählt. Ebenso Plato, Charm. 155 B: »*μόνον ἐλθέτω*«. »*ἀλλ' ἥξει*«, *ἔφη, ὃ οὖν καὶ ἐγένετο. ἦκε γάρ.* Vgl. auch Dion. Hal. ad Gn. Pomp. 3, 7 p. 234 ed. Us.-Rad.: *Ἡρόδοτος ... ἐπίστευσεν αὐτῷ κρεῖσσόν τι ἐξοίσειν. ὅπερ καὶ πεποίηκεν.* S. auch Polyb. V 84, 6.

2. Durch solche Wendungen wie die eben besprochenen soll irgend etwas vorher Angekündigtes als wirklich auch geschehen oder erfüllt ausdrücklich bezeichnet werden. Eine ähnliche formelhafte Wendung in der volkstümlichen Erzählung dient lediglich zur Fortführung des Berichtes. Es sind die Worte: *ταῦτα δὲ ποιήσας* im Sinne von »darauf«. Auch dies finden wir in der altionischen Erzählungskunst nicht selten, z. B. bei Herodot III 41: Polykrates *περιελόμενος τὴν σφρηγῖδα πάντων ὁρώντων τῶν συμπλόων ῥίπτει ἐς τὸ πέλαγος. τοῦτο δὲ ποιήσας ἀπέπλεε.* Oder ähnlich Herod. II 40, VI 96, VII 60. Diese letztgenannte Stelle bietet uns zudem noch die Erscheinung, daß nicht nur das allgemeine *ποιήσας* gebraucht wird, sondern daß das Verbum finitum selbst noch einmal durch ein Partizipium aufgenommen wird: *περιέγραψαν ἔξωθεν κύκλον· περιγράψαντες δὲ ... αἱμασιὴν περιέβαλον κατὰ τὸν κύκλον, ὕψος ἀνήκουσαν ἀνδρὶ ἐς τὸν ὀμφαλόν. ταύτην δὲ ποιήσαντες ... ἐξηρίθμησαν. ἀριθμήσαντες δὲ κατὰ ἕθνεα διέτασσον.* Diese Wiederholung des Verbum finitum durch ein Partizipium findet sich gerade wieder bei Herodot sehr häufig, so I 8 (*ἠράσθη ... ἐρασθεὶς δὲ*), I 19, 30, 130, 158, II 39, III 4, 39, 41, 64, VI 84, 108, IX 20 u. ö. Andere Stellen dieser Art sind bei Kühner-Gerth, Ausf. Gramm. der griech. Sprache II 2 (3. Aufl.), S. 80 angeführt; dazu etwa noch aus Pausanias, dem Nachahmer Herodots, I 27, 2, IV 26, 8, VII 12, 4, IX 8, 2. Da Norden Agnostos Theos 369 diese Art der Anreihung auch im Mythus des Protagoras bei Plato, Prot. 320 D nachweist, so sei auch auf den Atlantismythus bei Plato, Krit. 121 C aufmerksam gemacht: *συνήγειρεν θεοὺς πάντας ... καὶ συναγείρας εἶπεν*, und auf den *παλαιὸς λόγος* bei Plato, Legg. IV 715 A: *καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ κτλ.* und auf des Sokrates Worte bei Plato, Phaedr. 234 D.: *σοὶ εἰπό-*

μην, καὶ ἑπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ. Aber man kann für diese Verknüpfung bereits eine Stelle aus Homer (Il. I 595 f.: *ὣς φάτο, μείδησεν δὲ θεά, λευκώλενος Ἥρη, | μειδήσασα δὲ παιδὸς ἐδέξατο χειρὶ κύπελλον.*) und aus Pindar (Pyth. XII 22: *εὗρεν θεός. ἀλλά νιν εὑροῖσα*) anführen[1].

Selbstverständlich kommt diese Wiederaufnahme des Verbum finitum durch das Partizipium auch im Lateinischen[2] vor; z. B. Cato bei Gellius III 7: Romani milites circumveniuntur; circumventi repugnant. Doch ist im Lateinischen, das ja ärmer an Partizipialformen als das Griechische ist, diese Figur nicht so reich ausgebildet.

3. Eine weitere häufige Erscheinung in der volkstümlichen Darstellung ist die *Häufung synonymer Ausdrücke.* Wir haben hierin bald die Gewohnheit ungeübter Schriftsteller[3] zu erblicken, die, um ja deutlich zu sein oder mit einer gewissen Fülle zu reden, jeden Ausdruck, der ihnen bei einem Begriff einfällt, auch anbringen wollen, bald aber auch, besonders bei Dichtern[4], ein kunstmäßig angewandtes Mittel. Eine besondere Erscheinung hierbei ist der synonyme Genetiv oder Genetiv der Inhärenz, der im Griechischen wie im Lateinischen bekannt ist. Als ich ihn vor Jahren behandelte[5], war mir aus dem Neuen Testament nur eine Stelle, 2 Kor 5 1 (*οἰκία τοῦ σκήνους*) zur Hand. Jetzt möchte ich noch drei weitere

[1] Vgl. Herm. Fränkel Nachr. d. Gött. Gesellsch., phil.-hist. Kl. 1924, 91.

[2] Vgl. Wölfflin Arch. f. latein. Lexikogr. VIII (1893) 141 f.; Kühner-Stegmann Ausf. Gramm. d. latein. Spr. II 1 (2. Aufl.) 782.

[3] So z. B. beim Verfasser der dem Xenophon zugeschriebenen *Ἀθηναίων πολιτεία*, vgl. Philol. 73, 560. — Hier mag auch stehen, was Ad. Erman Die Lit. der Aegypter 1923 S. 11 über den ägyptischen (und auch alttestamentlichen) »Parallelismus der Glieder« sagt: »Es ist die Freude am schönen Reden, die diese seltsame Art des Ausdrucks hervorgebracht hat; der Sprechende fühlt, daß er für das, was er eben gesagt hat, noch einen zweiten, nicht minder schönen Ausdruck hätte gebrauchen können, und widersteht nun nicht der Versuchung, ihn auch in dieser Fassung noch einmal auszusprechen. Mit der Zeit ist das dann zur festen Manier geworden.«

[4] Vgl. Literar. Zentralbl. 1914, 551 f.; Dornseiff Pindars Stil 1921, 27 f.

[5] Berl. philol. Wochenschr. 1914, 1149 f.

Stellen hinzufügen: Eph 1 19: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τοῦ ἰσχύος*, Eph 6 10: *ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος*, 2 Thess 2 8: *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας*.

Auch hier finden sich im Lateinischen wie im Griechischen dieselben Erscheinungen. So kann man neben exitii finem und mortis exitus bei Claudius Donatus[1] *θανάτου τελευτή* bei Hesiod, Scut. 333 und Eur. Med. 152 stellen; vgl. dazu das sehr viel häufigere *βίου τελευτή*. Ein *βίος τῆς ζωῆς* erlaubt sich Plut. Cons. ad Apoll. 25. Merkwürdig ist, daß der Begriff »Haar« so oft zum synonymen Genetiv verlockt; Soph. El. 449: *βοστρύχων ἄκρας φόβας*. Eur. Phoen. 308: *βοστρύχων κυανόχρωτα χαίτας πλόκαμον*. Eur. Bacch. 235: *ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὐόσμοις κομῶν*. Jon von Chios bei Plut. Cimon 5: *πολλῇ τριχὶ κομῶν*. Betrachtet man überhaupt die Worte, die besonders häufig beim identischen Genetiv miteinander verbunden werden, so kommt man, glaube ich, zu demselben Resultat, zu dem WHavers[2] in seiner prinzipiell wichtigen Arbeit über die Bedeutung des Plurals gelangt ist. Havers geht vom Machtglauben oder Orendismus aus, wie er in der Weltanschauung vieler Völker lebendig ist. »Dieser Machtglaube lehrt uns nun eine Reihe von Wortgruppen kennen, die für die Anhänger dieses Glaubens stark affektbetont waren, und es läßt sich zeigen, daß gerade diese in den Kreis des Orendismus gehörigen Wörter mit Vorliebe den Plural haben, wo wir jetzt den Singular erwarten« (Havers S. 49). Dieser Orendismus war nach Havers die Bedingung für das Eintreten des Plurals bei den Wortgruppen, die dieser orendistischen Sphäre angehören, wie z. B. *νύκτες*, arae, ignes, *ἄνακτες, σκῆπτρα, ἐσχάραι* usw. »Die Triebkraft aber, die auf Grund dieser Bedingung zum Plural führt, ist meist das Streben nach emphatischer, nach aus- und eindrucksvoller Rede, es ist ein intensiver Plural, durch den vor allem Gefühle der Scheu, der Verehrung und Hochachtung vor dem machthabenden Gegenstande ausklingen« (Havers S. 58). Dornseiff, der ein feines Stilgefühl hat, gebraucht a. a. O. bei der Charakteristik dieses Ge-

[1] Bei J. B. Hofmann Philol. Wochenschr. 1921, 1136.

[2] Kretschmer-Festschrift 1926, 39 ff.

brauchs der Synonyma sehr bezeichnend u. a. die Worte pathetisch, primitiv, von Verfassern bevorzugt, die das Weihevolle, Gewichtige, Erbauliche lieben, und sagt dann: »Für eindringliche, zeremoniöse Rede, die die gesagten Begriffe auf das Innere auch unkomplizierter Menschen wirken lassen will, liegt das Schwelgen in diesem Ueberfluß des Wortschatzes, das breite Verweilen auf solchen Synonymen sehr nahe.« Wenn man also auch die Sphäre bestimmen will[1], der die Worte vorzüglich angehören, die im Genetiv der Inhärenz miteinander verbunden werden, wird man in die Richtung geführt werden, die Havers bei der Erklärung der Pluralbedeutung eingeschlagen hat.

4. Im Vorstehenden haben wir des öftern auf ähnliche Erscheinungen hinweisen können, die sich im Griechischen und im Lateinischen finden. Gerade auf dem Gebiet der volkstümlichen Sprachen tritt diese parallele Entwicklung außerordentlich deutlich hervor, und man hat wohl gelegentlich hierauf geachtet[2]. So ist auch für die Sprache des Neuen Testaments die Beachtung auch der lateinischen Umgangssprache nicht ohne Wert, und es ist zu bedauern, daß weder Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (2. Aufl. 1925) noch J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache (1926) von solchen Vergleichen genügend Gebrauch machten[3]. Wenn z. B. Agesch. 27 10 nach ὅτι ein acc. c. inf. statt eines Verbum finitum steht

---

[1] Material findet sich außer in der genannten Literatur, wo auch Aelteres angegeben ist, noch bei Fr. Groehl De syntaxi Firmiciana, Diss. Breslau 1918; A. Petersson Strena philol. Upsaliensis 1922, 144 ff.

[2] Vgl. Pfister Pädagog. Archiv 1911, 633 f.; Rhein. Mus. 67 (1912) 195 ff.; Berl. Phil. Wochenschr. 1912, 1120 ff.; Ztschr. f. französ. Spr. u. Lit. 41 (1913) 166 ff.; Immisch Neue Jahrbb. 1912, 27 ff. Auch Deissmann L. v. O.[4] weist gelegentlich darauf hin; siehe auch Fr. Rostalski Die Sprache der griech. Paulusakten, Progr. Myslowitz 1913.

[3] Die Anmerkung Hofmanns Indogerm. Forsch. 43 (1926) 105, 1 verstehe ich, offen gesagt, nicht. Mein Aufsatz im Rhein. Mus. 67 (1912) war ja auch wie sonstige Ausführungen von mir gerade dem Nachweis unabhängiger paralleler Sprachentwicklung gewidmet. Hofmann hat ihn wohl nicht gelesen und zitiert nach Kroll Glotta VI (1915) 351.

(*θεορῶ ὅτι . . . μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν*), so darf man [1] neben griechischen Beispielen auch solche aus der vulgärlateinischen Literatur beiziehen, etwa Gregor von Tours, Hist. Franc. V 3 p. 193 23: aiebant, quod eo tempore duo de famulis eius . . . mutuo se amore dilixisse. Wenn Radermacher [2] S. 44 auf den Wechsel der Vokale *a* und *o* hinweist, deren Aussprache in der Volkssprache sich einander sehr genähert habe, so zeigt Aehnliches die Peregrinatio der Aetheria, wo p. 13 ed. Heraeus soporis statt saporis überliefert ist; genau ebenso soporem statt saporem im Briefwechsel Alexanders mit Dindimus (p. 20,4 ed. Pfister Kleine Texte zum Alexanderroman 1910). Neben Bildungen in der Steigerung des Adjektivs wie *ἀγαθώτερος, μεγαλώτερος*, wodurch die fremdartigen *ἀμείνων, μείζων* zurückgedrängt werden (Radermacher [2] S. 67) stehen Formen wie parvissimus und magnissimus. Komparativ und Superlativ werden in beiden Sprachen viel weniger im Lauf der Zeit unterschieden [2]; aber schon bei Herod. II 35 (*πλεῖσια θωμάσια ἔχει ἢ ἄλλη πᾶσα χώρη* steht der Superlativ, wo man einen Komparativ erwartet; freilich ändern hier die Herausgeber. In beiden Sprachen wird *μᾶλλον*, magis zum Komparativ, *λίαν*, maxime zum Elativ zur Verstärkung hingefügt; vgl. Mark 7 36, 2 Kor 7 13.

So lehrt uns also der Vergleich der lateinischen und der griechischen volkstümlichen Sprache dasselbe, was uns überhaupt ein Vergleich volkstümlichen Gutes, das verschiedenen Völkern angehört, lehrt, gewisse Grundformen des Denkens, die sowohl in den religiösen Anschauungen, als auch in Sitten und Gebräuchen, wie auch in der Sprache in Erscheinung treten. Wenn uns solches die *Volks- und Völkerkunde* in ganz eminentem Maße zeigt, so muß auch der Weg, den ganz besonders Havers in neuester Zeit energisch beschritten hat, zu schönen Ergebnissen führen: beide Wissenschaften der Sprachwissenschaft dienstbar zu machen, um zunächst die Volkspsyche kennenzulernen und dann sprachliche Erscheinungen zu erklären, die von ihr geschaffen wurden, die aber im Laufe

[1] Vgl. Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 197 f.; Philol. 73, 559 f.

[2] Vgl. Wochenschr. f. klass. Philol. 1915, 330 ff.

der Zeit mit der Weiterentwicklung der Kultur unverständlich geworden sind. Die beiden Aufsätze von Havers, von denen der eine [1] der Volkskunde, der andere [2] der Völkerkunde gewidmet ist, eröffnen weite Perspektiven.

II.

Ἄσκησις.

Ein Wort soll hier untersucht werden [3], das in der christlichen Religion eine große Rolle spielt, das aber auch in der antiken Literatur ziemlich häufig begegnet und in dessen mannigfachem Gebrauch die Fülle der Ideale der antiken wie der christlichen Welt sich widerspiegelt: Ἄσκησις.

1. Die Etymologie des Wortes ist unbekannt. Das Verbum ἀσκέω kommt zuerst im homerischen Epos vor und bedeutet hier »künstlich bearbeiten, verarbeiten«, so Il. III 388 ἤσκειν εἴρια καλά, X 438 ἅρμα δέ οἱ χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ εὖ ἤσκηται. Das Wort ἄσκησις, das zuerst bei Thukydides auftritt, bedeutet Uebung und Vorbereitung für etwas, das als erstrebenswert, als ein Ideal gilt. Und zwar wird das Wort in der antiken Literatur mit einem vierfachen Ideal in Zusammenhang gebracht.

Das Ideal des alten Hellenentums, wie es uns bei Homer und bis ins 5. Jahrhundert hinein herrschend entgegentritt, war das *Ideal der körperlichen Tüchtigkeit*, wie es der homerische Held, der Krieger und der Athlet darstellte. So bedeutet ἄ. die Uebung und gesamte Lebensweise des Soldaten und Athleten, die zur Vervollkommnung führte. So gebraucht Thukydides, bei dem wir das Wort ἄ. zum ersten Mal finden, das Wort II 39 und V 67 von der Uebung die zum Kriege erzieht; in ähnlichem Sinne etwa noch bei Xen. Hell. VII 1, 8, Cyrop. VIII 1, 34, Plut. Lyk. 22. Von der ἄ. der Athleten sprechen Xen. mem. I 2, 24, Plut. de gen. Socr. 24, 593 D. Demgemäß kann ἀσκητής sich auf den

[1] Blätter zur bayrischen Volkskunde 10 (1925) S. 5 ff.

[2] Kretschmer-Festschrift 1926, 39 ff.

[3] Gleichzeitig schreibe ich den Artikel »Askese« für die 2. Auflage des Handwörterbuches »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, wo aber naturgemäß auf eine sprachliche Untersuchung nicht eingegangen werden kann; beide Arbeiten ergänzen sich also.

Krieger (Xen. Hipparch. 8, 1) und auf den Athleten (Xen. mem III 7, 7, Plato, Rep. III 403 E. sq., Plut. quaest. conv. IV 668 F) beziehen. Xenophon, Oec. 5, 1 nennt den Ackerbau eine *σωμάτων ἄ.* — (der Ausdruck kehrt auch bei Isokr. Bus. 18 wieder) — und Ps.-Hippokrates, Epidem. VI p. 605 ed. Kühn spricht von *ἄ. ὑγιής*. Hier handelt es sich also immer um körperliche Uebungen und körperliche Ideale.

2. Schon im 6. Jahrhundert war auf ionischem Boden neben das althellenische Ideal des homerischen Heros das *Ideal des Weisen* getreten, wie es etwa in den mannigfachen Erzählungen von den Sieben Weisen geschildert war, und das Aufblühen der ionischen und dann der attischen Philosophie ließ dies Ideal an Bedeutung gewinnen. Nun wird *ἄσκησις* auch Uebung zur Weisheit. Schon Heraklit (frg. 129 Diels) sagt von Pythagoras *ἱστορίην ἤσκησεν* im Sinne von »er widmete sich der Wissenschaft«. Isokrates (Bus. 22) spricht von einer *φιλοσοφίας ἄσκησις*, welche zur Bildung der Seele diene und welche Gesetze zu geben und die Natur der Dinge zu erforschen imstande sei. Er stellt (Antid. 302 ff.) die *παιδεία* der *ἀγωνία σωμάτων* gegenüber; was erstere betrifft, die geistige Erziehung, so stehe Athen an erster Stelle. Die *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* sei die schönste und richtigste Beschäftigung, und deshalb müsse man die Jünglinge *ἐπὶ τὴν παιδείαν καὶ τὴν ἄσκησιν τοιαύτην* anhalten. Und an anderer Stelle (Demonic. 40) wird geraten: *μάλιστα τὴν σαυτοῦ φρόνησιν ἄσκει.* »Denn[1] das Größte in dem Geringsten ist ein verständiger Sinn im menschlichen Körper.« Von dieser *ἄσκησις τῆς φρονήσεως* spricht Isokrates auch Antid. 71 und 209 f: die Seele müsse nicht weniger wie der Körper geübt und durch die Erziehung ausgebildet werden.

Dadurch war der Begriff und das Wort *ἄσκησις* in die Erziehungslehre eingedrungen und wir wissen, daß gerade in der Sophistenzeit der Begriff der »Uebung« vielfach behandelt wurde.

[1] *Μέγιστον γὰρ ἐν ἐλαχίστῳ νοῦς ἀγαθὸς ἐν ἀνθρώπου σώματι.* Der Verfasser dieser Rede ist mit dieser Sentenz offensichtlich von dem Spruch des Certamen Homeri et Hesiodi p. 40, 7 ed. Wilam. abhängig. Hier frägt Hesiod: *ἐν δ' ἐλαχίστῳ ἄριστον ἔχεις ὅ τι φύεται εἰπεῖν;* Und Homer antwortet: *ὡς μὲν ἐμὴ γνώμη, φρένες ἐσθλαὶ σώμασιν ἀνδρῶν.* Daß Aristophanes das Certamen gekannt hat, hat Ed. Meyer Hermes 27, 378 gezeigt.

Zuerst hat dies wohl Protagoras getan, von dem das Fragment (Nr. 3 Diels) erhalten ist: *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται.* In Frg. 10 wird über die *μελέτη* gesprochen; dies ist auch der Terminus, der in diesen Diskussionen meist statt des Wortes *ἄσκησις* steht. So sagt Plato, Phaedr. 269 D, daß die Vorbedingungen für einen guten Redner *φύσις*, *ἐπιστήμη* und *μελέτη* seien, und diese Dreiheit kehrt außerordentlich häufig wieder, bei Plato, Xenophon, Isokrates[1]. Aber auch Thukydides nimmt I 138 in seiner von der Sophistik beeinflußten Charakteristik des Themistokles auf diese Erörterungen Rücksicht[2].

3. Mit dem Erstarken der wissenschaftlichen Ethik und Pädagogik zur Zeit der Sophisten nahm das Wort *ἄ.* auch *ethische Bedeutung* an. Ist das Ideal des *καλὸς κἀγαθός* das erstrebenswerte Ziel, und die *ἀρετή*, die er verkörpert, die Frucht der Erziehung, so ist die Uebung hierzu noch verwandt der *ἄσκησις*, die zum Ideal des Kriegers führte, bei der es sich lediglich um körperliche Uebung handelte. Von dieser Tugend der *καλοκαγαθία* läßt Xenophon (Cyrop. I 5, 8 ff.) den Kyros vor seinen Genossen reden und dabei wird mehrere Male das Wort *ἀσκεῖν* gebraucht, und schließlich werden diejenigen, die nach solchen Tugenden streben, *ἀσκηταὶ τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἔργων* genannt. Bei diesem *ἀρετὴν ἀσκεῖν* steht die Soldatentugend noch durchaus im Vordergrund (vgl. auch Isokr. Panath. 217 *ἄσκησις τῆς ἀνδρείας*), aber selbstverständlich kann sich bald auch die *ἄσκησις τῆς ἀρετῆς* auf jede andere Tugend beziehen. So wird in derselben Schrift (Cyrop. VII 5, 75) von Xenophon *ἄ.* mit *σωφροσύνη*, *ἐγκράτεια* und *ἀλκή* in Zusammenhang gebracht, die man beständig üben müsse, damit sie nicht abnehmen. Diese

[1] Vgl. etwa noch Plato, Rep. II 374 DE; Menon 70 A; Xen. mem. III 9, 1 ff.; IV 1, 3; Isokr. 13, 14 ff.; 15, 187. Aber schon ein Spruch des Epicharm (frg. 33 Diels; vgl. frg. 40) stellt die *μελέτη* der *φύσις* gegenüber, und zwar im gleichen Sinn wie Demokrit frg. 242 D, der *ἄσκησις* statt *μελέτη* sagt. — In diesem Zusammenhang findet sich eine Wendung wie *εἰ δέ τι ἀπέσται τούτων καὶ ἕν* beim Anonym. Jambl. 1, bei Plato, Phaedr. 269 D und bei Isokr. 13, 18; auch dies ein Zeichen dafür, daß es sich um viel besprochene Fragen handelt.

[2] Die Stelle bei Xen. mem. IV 2, 2 zeigt, daß das Beispiel des Themistokles in diesen sophistischen Diskussionen eine Rolle spielte.

sprachliche Verbindung findet sich zwar schon bei Herodot, aber noch nicht im Sinne einer systematischen, erzieherischen Tugendübung. Bei ihm heißt *ἀσκεῖν τὴν ἀλήθειαν* in einem bestimmten einzelnen Fall die Wahrheit sagen (VII 209) und ebenso I 96 *δικαιοσύνην ἀσκεῖν* gerechte Handlungen ausüben, wie etwa III 125 *τὴν τέχνην ἀσκεῖν* die Kunst eines Arztes ausüben bedeutet. Ganz anders bei Xenophon. In den Memorabilien (I 2, 19f.) sagt er: Wer seinen Körper nicht übt, kann die körperlichen Leistungen nicht erfüllen, und ebenso nicht die seelischen, wer die Seele nicht übt (*τὴν ψυχὴν ἀσκεῖν*); denn er kann weder tun noch lassen, was er soll. Daher soll man den Umgang mit schlechten Menschen meiden, denn er ist eine *κατάλυσις τῆς ἀρετῆς*, während der Verkehr mit Guten eine *ἄσκησις τῆς ἀρετῆς* ist. Das letztere findet sich auch bei Aristoteles, Eth. Nicom. IX 9, 1170a 11: *γένοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θέογνις* (V. 35 ff.) *φησίν*. Von solcher Tugendübung (*ἄσκησις τῆς ἀρετῆς* Isokr. Panath. 214) spricht dann besonders Epiktet ausführlich. Er vergleicht (Diss. II 18, 27) den, der gegen Anfechtungen siegreich kämpft, mit einem Athleten und sagt, derjenige sei in Wahrheit ein »Asket«, der gegen solche Anfechtungen sich übt (*γυμνάζων ἑαυτόν*). Kurz wird diese *ἄ.* auch Diss. III 24, 84 berührt, aber der ganze Abschnitt III 12 handelt ausschließlich *περὶ ἀσκήσεως*. Eine *ἄ.* ist nach dem stoischen Prediger nur etwas wert, wenn sie uns dem Ziele der Sittlichkeit näher bringt; sie muß Willensübung sein. Ist man z. B. von Vergnügungssucht befallen, so muß man *ἀσκήσεως ἕνεκα* zum entgegengesetzten Extrem sich wenden; hat man Abscheu vor Arbeit, so muß man durch Uebung seine Vorstellungen in die Richtung lenken, daß man diesen Abscheu verliert. Wenn man zum Zorn neigt, so übe man sich, an sich zu halten, wenn man geschmäht wird. Ebenso soll man sich im Genuß von Speise und Trank und Liebe in Enthaltsamkeit üben. So hat in den Kreisen der Kyniker und Stoiker das Wort *ἄσκησις* allmählich sich der Bedeutung genähert, die für uns das Wort Askese hat. Der kynische *ἀσκητής* steht ja nicht allzuweit entfernt vom christlichen Asketen. Das zeigt sich schon bei den ältesten Kynikern, etwa bei Diogenes

von Sinope. Auch von ihm liefen Ausführungen *περὶ ἀσκήσεως* um (vgl. Diog. Laert. VI 70f.). Er unterschied eine geistige und eine körperliche *ἄσκησις*, die beide betrieben werden müßten, um zum tugendhaften Handeln zu gelangen. Wie man in den Künsten durch Uebung zur Fertigkeit gelangte, so könne man auch die Tugend durch Uebung erreichen. Wenn man sich in Verachtung der Lust geübt habe, so sei diese Verachtung die größte Lust. Auch hier schon wird die *ἄσκησις* zur wirklichen Askese: *ἡ κυνικὴ ἄσκησις*, wie Joseph. ant. VI 13,6 sagt. Eine ausführliche Schrift *περὶ ἀσκήσεως*, die dem Plutarch zugeschrieben wurde und nicht lange nach seiner Zeit entstanden ist, ist uns in syrischer Uebersetzung erhalten[1].

4. Und so nimmt *ἄσκησις* auch die Bedeutung von *frommer und religiöser Uebung* an. So wohl zuerst bei Isokrates (Bus. 26), wo er die *εὐσέβεια* des Volkes schildert, dessen Herrscher seinen Untertanen *παντοδαπὰς ἀσκήσεις τῆς ὁσιότητος* auferlegt habe, wie daß er ihnen befahl, manche Tiere zu verehren, die bei den Griechen verachtet seien; das habe er getan in dem Glauben, daß man das Volk daran gewöhnen müsse, allen Geboten der Obrigkeit zu gehorchen, also eine »Gehorsamsaskese«, wie wir sie aus der Geschichte des Mönchtums kennen. In Makk. 4,12,11 schließlich werden die sieben Makkabäerbrüder *ἀσκηταὶ τῆς εὐσεβείας* genannt.

Wirkliche religiöse *ἀσκήσεις* treffen wir in griechischen Sekten an, so bei den Pythagoreern. Plato, Rep. X 600 B spricht von dem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, der pythagoreischen Lebensweise, zu der ja auch Fasten und sonstige Askese[2] gehörte. Sie hatte durchaus religiösen Sinn, und der Zweck dieses Lebens war, »dem Gotte zu folgen«. Diese »Nachfolge Gottes« ist kürzlich von E. G. Gulin[3] untersucht worden, für die Griechen mit unzureichendem Material. Als älteste Stelle darf man wohl Heraklit anführen (frg. 2 Diels): *δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ*. Dem

[1] Gildemeister und Bücheler Rhein. Mus. 27 (1872) 520 ff.

[2] Rohde Psyche II² 163 ff.; Strathmann Geschichte der früh-christl. Askese I (1914) 292 ff.

[3] Studia Orientalia I (1925) 34ff. Die Sache bedarf erneuter Untersuchung. Ich führe nur ein paar von Gulin nicht beachtete Stellen an.

Gemeinsamen müsse man folgen. Dies Gemeinsame ist aber der Logos, der ewig ist und nach dem alles geschieht. »Und obwohl dieser Logos«, so fährt er fort, »allen gemeinsam ist, leben die meisten doch so, als ob sie eigene Einsicht hätten«. Hieran reihen wir das orphische Fragment bei Plato, Legg. IV 716 A (Kern Orph. frgg. 21). Hier wird von der Dike gesprochen, die dem Gott folgt: *τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός* (vgl. Heraklit frg. 94 Diels). Und an sie hält sich und folgt nach *(συνέπεται) ὁ εὐδαιμονήσειν μέλλων*, und zwar *ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος*[1]. Gulin hat diese beiden wichtigsten Stellen ausgelassen, und die von ihm angeführte Plato-Stelle (Phädr. 248 A) wird nur verständlich, wenn man Phädr. 246 E hinzuzieht. Diese Nachfolge Gottes findet sich nun auch bei den Pythagoreern: *ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, ἕπεσθαι θεῷ*[2], und der Weg hierzu ist die *ἄσκησις*.

5. Im Neuen Testament kommt *ἄσκησις* überhaupt nicht, *ἀσκέω* nur Agesch 24 16 vor und zwar hat es hier ethische Bedeutung mit religiöser Färbung, »ich übe mich, gebe mir Mühe«: *ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντός*. Aber die Synonyma *γυμνάζω* und *γυμνασία* werden 1 Tim 4 7 f. wie *ἀσκέω* und *ἄσκησις* gebraucht: *γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν*. Vgl. auch 1 Kor 9 24 ff.

Was *wir* Askese nennen, eine leidsame Uebung im Dienste der Religion, war dem griechischen Altertum ebenfalls bekannt, wenn diese Erscheinung hier auch nicht zu solchen Extremen ausartete wie etwa im christlichen Mönchtum und bei indischen Fakiren. Daß auch solche Uebungen *ἀσκήσεις* genannt werden konnten, dazu führte die Entwicklung der Bedeutung des Wortes von selbst, die ja im allgemeinen stetig vom Aktiven zum Passiven, von der handelnden zur leidsamen Uebung geht. Durch die Kyniker, diese Vorläufer des christlichen Mönchtums, hatte das Worte *ἄσκησις* zum ersten Mal diese Bedeutung der leidsamen Uebung, die zu einem Ideal führt, erlangt.

[1] Hierauf bezieht sich Plut. Mor. 81 E u. 550 D, wo beide Male der Ausdruck »dem Gotte folgen« vorkommt.

[2] Rohde Psyche II 2 163, 4.

New Testament Grammar after Thirty Years.

By

A. T. Robertson.

It seems but yesterday, though it was in 1888, that the distinguished and gifted scholar, Dr. John A. Broadus, Professor of New Testament Interpretation, proposed to his young colleague that they should together revise G. B. Winer's *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms.* It was in 1822 that Winer made a new epoch in the grammatical study of the New Testament by the appearance of his *Neutestamentliches Sprachidiom.* The book had gone through seven editions in German (7. Aufl. von G. Lünemann in 1867), and it was still the undisputed standard in the realm of New Testament grammar. There were a few scholars like Mr. H. Stocks of Birkenhead, England, who preferred Ph. Buttmann's *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachgebrauchs* (1857, translated by J. H. Thayer in 1873). Translations of Winer's great work into English had already been made by Professor Masson of Edinburgh (1859), Professor Thayer of Harvard University (1869, a revision of the work of Masson), and by Professor W. F. Moulton of Cambridge University (3rd ed. 1869). The Work of Thayer in 1869 took advantage of the sixth and last revision by Winer himself. Moulton added interesting footnotes especially on points where the Modern Greek threw light on the New Testament idiom. It was, in fact, a better translation than that of Thayer. These translations by Moulton and Thayer went through several editions and served a whole generation of students in Britain and America as the German editions for two generations. But

it was plain to Broadus as it was to me that a further revision of the work of Winer was needed to bring it more into line with the new knowledge furnished by comparative philology. I actually took two copies of the Winer-Moulton and pasted the first hundred pages on broad sheets of paper and began the work of revision. But it was soon plain that revision would not do what was necessary. An entirely new work was required. Broadus was disappointed at this outcome, for he dearly loved to teach the Greek New Testament and was a whole-hearted champion of the linguistic revolution associated with the names of Bopp, Berthold Delbrück, and Brugmann. Broadus said that he was too old for such a task and urged me to give my life to the undertaking. So I went at it and it was twenty-five years before I was able to realize his hopes about it.

In 1894 a new solution of the problem seemed to appear. Professor P. W. Schmiedel published the first instalment of a thorough revision of Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 8. Auflage neu bearbeitet.* But he stopped in the middle of a sentence on page 192 and the work was never completed. No adequate explanation has ever been made of this curious outcome. Schmiedel was either appalled at the immensity of the task before him or became interested in other things (New Testament criticism, etc.). So his work remains a torso, though it contains much useful data. One wonders if Schmiedel had any prescience of what was really to come in this sphere of knowledge by Deissmann's revolutionary discovery. At any rate Schmiedel had confirmed me in the wisdom of my reluctance to revise Winer's *Grammatik.*

Besides, in 1896 the famous Greek scholar, Professor F. Blass of the university of Halle-Wittenberg, published his *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* It was translated by H. St. John Thackeray in 1898. The second edition of 1905 was much enlarged. Blass approached the problems of New Testament grammar from the standpoint of classical scholarship of the traditional type, but with great fulness of detail and with many illustrations from the ancient Greek and from the Hebrew Old Testament. He was still under the influence of the

old view that the Greek of the New Testament was not on a par with the older Greek and was much marred by the Hebrew idiom.

His book was a useful transition from the work of Winer and Buttmann. In 1913 Professor Albert Debrunner made a »vierte, völlig neugearbeitete Auflage« of Blass' *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* that brought the book more in harmony with modern knowledge both of comparative philology and of the *κοινή* due to the discoveries of Deissmann. But the volume remained the work of Blass after all. In 1921 a »fünfte, durchgesehene Auflage« by Debrunner appeared that made the volume still more useful.

Before Deissmann published his *Bibelstudien* in 1895 there was nothing on the horizon to indicate what was coming. Professor H. A. Kennedy wrote his *Sources of New Testament Greek* which was a prophecy of the emphasis on the vernacular Greek and the value of the Septuagint. But in 1889 Hatch's *Essays in Biblical Greek* had the old exaggerated conception of Hebraistic Greek that appears in Viteau's *Étude sur le grec du Nouveau Testament: Le Verbe* (1893), *Le Sujet* (1896). Burton's *Syntax of the Moods and Tenses of the New Testament Greek* (1888) in the third edition of 1909 still held the traditional idea of the Greek of the New Testament, though a work of real merit.

But the appearance of Adolf Deissmann's *Bibelstudien* (1895) was followed in 1897 by his *Neue Bibelstudien* and the new era began. In 1901 these two volumes were translated by Grieve as *Bible Studies*. The discovery of Deissmann, for such it was, came to him while Professor in Heidelberg. He saw in reading some of the new volumes of Egyptian papyri edited by Grenfell and Hunt and others that the Greek of the papyri was marvellously like that in the New Testament books. So he examined details and found that the further he carried the thing the more the likeness was apparent. The immediate interest that Deissmann had was in the lexical field. It started him upon the idea of a new lexicon of the Greek New Testament in accord with the new data afforded by the papyri and inscriptions. The Great War interrupted the prosecution

of this great undertaking. It is to be hoped that Dr. Deissmann may yet be able to push on this important task to fruition. But he showed also that the grammar of the Greek New Testament was of a piece with that found in the papyri both as to accidence and syntax. This general thesis Deissmann pressed vigorously in all his writings. In 1899 he presented it in a fine article on *Hellenistisches Griechisch* for Herzog-Hauck's *Realencyclopädie*. In 1902 his article on *Papyri* appeared in the *Encyclopedia Biblica*. In 1907 *New Light on the New Testament* is the title of the translation by Strachan of Deissmann's new discussion of the Greek of the Septuagint as seen also in his *Philology of the Bible*. But in 1908 Deissmann published *Licht vom Osten* which is almost his magnum opus. In 1910 the English translation by Strachan won instant recognition as a work of the first rank. This volume proved the contention of Deissmann to all who still needed proof by great wealth of detail, by numerous pictures and facsimile reproductions, by careful parallels and comparisons with the New Testament idiom. By 1923 Deissmann produced the »vierte, völlig neubearbeitete Auflage mit 83 Abbildungen im Text«. This volume alone would guarantee fame to any scholar. It simply confirmed it for Deissmann. It was the *Bibelstudien* in 1895 that called the attention of scholars to the new view of the Greek New Testament as not being a peculiar »Biblical Greek«, a sort of pious jargon, the view of the Hebraists, in opposition to the notion of the Purists that it was classical Attic of necessity. Deissmann saw also that the New Testament books were written mainly in the vernacular *κοινή* rather than in the literary *κοινή*, though literary elements appeared in some writers like Luke, Paul, the author of Hebrews. Probably Deissmann at first went too far and denied the existence of some real Hebraisms, but he soon struck the trail of the truth on that subject. Even the Septuagint was translated into the vernacular *κοινή*, though as translation Greek it naturally showed more Hebraisms.

Soon Professor James Hope Moulton of Didsbury College, Manchester, began to write articles for The Expositor (1901)

and The Classical Review (1901) on »Grammatical Notes from the Papyri« that carried the discovery of Deissmann further into the sphere of grammar than Deissmann had gone. Deissmann had opened the door and Moulton boldly entered in. It was his father, Dr. W. F. Moulton, who had translated Winer. He had himself already published a brief *Introduction to New Testament Greek* (1895). He was a student of comparative philology as is shown by *The Science of Language* (1903). Here was a man admirably equipped to write a new grammar of the Greek New Testament. In 1904 The Expositor carried a series of articles by him on the topic »Characteristics of New Testament Greek« which showed plainly that he was preparing himself for this great task. In 1906 *Prolegomena* came from the press as Vol. I of „*A Grammar of the New Testament Greek*" with the words on the title page »based on W. F. Moulton's edition of G. B. Winer's Grammar«. That was a pious tribute to the work of Winer and of his noble father, but it was not true to the facts and in the second edition in that same year these words disappeared. The third edition came in 1908 and the *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* followed in 1911. No further edition of the *Prolegomena* has appeared, but he pushed on his work on the rest of the Grammar, but with a sad heart. His wife had died in the autumn of 1914 and in 1916 he lost his only son in the Great War. So with sadness of heart he went to India to lecture on Zoroastrianism in which he was at home. This volume on comparative religion has since been published. But in the spring of 1917 as he returned his ship was torpedoed by an Austrian submarine in the Mediterranean. He and Dr. J. Rendel Harris were both in a life-boat, but Moulton did not survive the exposure and died as the result of it. This was an unspeakable loss to New Testament learning. One of his former students, Professor W. F. Howard, of Birmingham, has edited and completed the volume on Accidence which has been published in several parts. Moulton had already done most of the work on the Accidence. He had accumulated a good deal of material for the Syntax, but had done no actual writing on it. Professor Howard has

undertaken to carry through the Syntax on Moulton's plan and he will have the good wishes of all as he carries it patiently to completion. He has shown that he is competent for the work. But, though Moulton was cut down before the realization of one of his great ambitions, he has the glory of being the first scholar to take hold of Deissmann's discovery and carry it through in sufficient detail so that any one could see the demonstration. There is the further consolation that in his *Prolegomena* he put much, if not most, of the new contribution that he had for the language of the New Testament. That is of imperishable value. In 1909 Dr. Moulton had an informing chapter on New Testament Greek in the Light of Modern Discovery in the Cambridge *Biblical Essays* in honor of Dr. H. B. Swete. In 1914 a former pupil of Dr. Moulton, Rev. Douglas S. Sharp, discussed *Epictetus and the New Testament* in a helpful volume.

Dr. Moulton was interested also in the lexical aspects of the papyri discoveries and with Milligan of the University of Glasgow had begun to publish Lexical Notes from the Papyri in The Expositor in 1908. In 1914 there appeared Part I of *The Vocabulary of the New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources* in which the words of the Greek New Testament in alphabetica order have a vast deal of light thrown on their usage and meaning from the new data now so rich and varied. There have appeared Parts I—V, and Dr. George Milligan is steadily carrying it on alone, a task of much importance to New Testament learning and one that Dr. Milligan, it is hoped, will see completed. In 1910 Milligan published a very helpful little volume called *Selections from the Greek Papyri Edited with Translations and Notes.* This book speaks volumes to one who is qualified to understand it. In 1913 he published *The New Testament Documents: Their Origin and Early History* in which he applied the new knowledge in many interesting ways. In 1922 he produced *Here and There in the Papyri,* a popular and useful interpretation. In 1920 Dr. Milligan wrote a most informing and enthusiastic article on New Testament Grammar in The Expository Times for

June in which he gave a rapid survey of the history of the whole subject in its most important phases.

In 1911 Radermacher's *Neutestamentliche Grammatik* is really a sort of *Einleitung* to the Greek of the New Testament, showing by numerous fresh examples the pecularities of the Greek of the New Testament as seen in the current κοινή. The subtitle is *Das Griechische des N. T. im Zusammenhang mit der Volkssprache* (2. Aufl. 1925).

But Albert Thumb in 1901 produced the great book on the κοινή in *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus.* In this volume he made a masterly survey of the κοινή and showed how it had come to be the *lingua franca* of the Graeco-Roman world. It is a cause for congratulation that Thumb was able to get out a new edition of this volume and to revise Brugmann's *Griechische Grammatik* (1913). In 1895 Thumb published his *Handbuch der griechischen Volkssprache.* A second enlarged edition appeared in English in 1912 as *Handbook of Modern Greek Vernacular.* The translation was most satisfactorialy done by Professor S. Angus, Ph. D., Litt. D., now of Sydney, Australia. This book remains a valuable contribution for the student of the New Testament language.

Professor Edwin Mayser, of Stuttgart, has laid all students of the Greek New Testament under obligation to him by his *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluß der gleichzeitigen Ostraka und der in Aegypten verfaßten Inschriften.* Band I *Laut- und Wortlehre* (1906). And now at length Band II *Satzlehre. Analytischer Teil, Erste Hälfte* (1926). It is earnestly hoped that nothing will prevent the publication of the rest of this most important work which is already the standard work in its field.

There have been other workers in the purely grammatical field, not to trespass into the lexical phase of the Greek New Testament where there is special activity by Abbott-Smith, Boisacq, Cremer (new edition), Nägeli, Ebeling, Prellwitz, Preuschen (new edition by Walter Bauer), Stone, Souter, Zorell. In particular are to be noted Crönert's revision of Passow (1912), H. Stuart Jones' revision of Liddell and

Scott (1925—), Preisigke's general dictionary (Wörterbuch etc.) to the Greek Papyri (1924).

The Septuagint is still important for every student of the New Testament. Luke, Greek as he was, shows in his Gospel undoubted use of the Septuagint and the influence of its idioms. And then the Septuagint itself was translated into the vernacular *κοινή* of Egypt. Deissmann has been keenly alive to this fact in all his writings. Helbing by his *Grammatik der Septuaginta* (Laut- und Wortlehre, 1907) and Thackeray by his *Grammar of the Old Testament in Greek* (Vol. I, Introduction, Orthography and Accidence, 1907), and Swete by his *Introduction to the Old Testament in Greek* (2 ed. 1914) have made it possible for the modern man to study the Septuagint with adequate tools.

There have been also numerous other monographs that contribute greatly to the interpretation of the language of the New Testament besides the evergrowing volumes of papyri and the great classical grammars by Kühner-Blass and Kühner-Gerth, Gildersleeve, and others. Some of these call for mention in any worthy list of literature on this vast theme.

Abbott, E. A., Johannine Vocabulary, Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the three (1905).

Johannine Grammar (1906).

Allen, F. H., The Use of the Infinitive in Polybius Compared with the Use of the Infinitive in Biblical Greek (Diss. Chicago 1907).

Bonhöffer, A., Epiktet und das Neue Testament (1911).

Buck, C. D., Introduction to the Study of the Greek Dialects (1910).

Bultmann, R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (1910).

Buturas, A., Ein Kapitel der historischen Grammatik der griechischen Sprache (1910).

Bywater, I., The Erasmian Pronunciation of Greek and its Precursors (1908).

Cadbury, H. J., The Style and Literary Method of Luke (1919).

Christ, W., Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians (5. Aufl. 1913).

Compernass J., De sermone Graeco Volgari Pisidiae Phrygiacque Meridionalis (Diss. Bonn 1895).

Crönert, W., Memoria Graeca Herculanensis (1903).

Dalman, G., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (2. Aufl. 1905).
Davis, W. Hersey, A Beginner's Grammar of the Greek New Testament (1924).
Debrunner, A., Griechische Wortbildungslehre (1917).
De Zwaan, J., The Use of the Greek Language in Acts (pp. 30—35 in I, Vol. II of Beginnings of Christianity, 1922).
Dick, K., Der schriftstellerische Plural bei Paulus (1900).
Dieterich, K., Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. (1898).
Durham, D. B., The Vocabulary of Menander considered in its Relation to the *κοινή* (Diss. 1913).
Dyroff, A., Geschichte des Pronomen reflexivum (1892, 1893).
Field, F., Otium Norvicense. Pars Tertia (1881).
Harsing, C., De Optativi in Chartis Aegyptiis usu (Diss. Bonn 1910).
Hatzidakis, G. N., Einleitung in die neugriechische Grammatik (1892).
Havers, W., Untersuchungen zur Kasussyntax der indogermanischen Sprachen (1911).
Heine, G., Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch (1898).
Hermann, E., Die Nebensätze in den griechischen Dialektinschriften (Griechische Forschungen I, 1912).
Hesseling, D. C., De Koine en de oude dialekten van Griekenland (1906).
Hoffmann, H., Neutestamentliche Bibelstunden. 5 Bde. (1903—1904).
— O., Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum (1906).
— — Geschichte der griechischen Sprache I.(1911).
Holl, K., Das Fortleben der Volkssprachen in nachchristlicher Zeit, Hermes 43, S. 240 ff. (1908).
Jakobsthal, C. K., Der Gebrauch der Tempora und Modi in den kretischen Dialektinschriften (1907).
Jannaris, A. N., An Historical Greek Grammar (1897).
Johannessohn, M., Der Gebrauch der Kasus und der Präpositionen in der Septuaginta (1910).
Kenyon, F. G., Palaeography of the Greek Papyri (1899).
Kesseling, G., Beiträge zum Aussterbeprozeß des Infinitivs im Neugriechischen (1906).
Kretschmer, P., Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache (1896).
— — Die Entstehung der *κοινή*, Sitz.-Berichte der Wiener Akademie, Bd. 143 X (1900).
Krumbacher, K., Das Problem der neugriechischen Schriftsprache (1902).
Kuhring, W., De praepositionum Graecarum in Chartis Aegyptiis usu quaestions selectae (Diss. Bonn 1906).

Laqueur, R., Quaestiones epigraphicae et papyrologicae selectae (Diss. Straßburg 1904).
Mayser, E., Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Bd. I: Laut- und Formenlehre (1906). Bd. II: Satzlehre. Analytischer Teil. Erste Hälfte (1926).
Meecham, H. G., Light from Ancient Letters (1923).
Meillet, A., Aperçu d'une histoire de la langue grecque (1913).
Meisterhans, K., Grammatik der attischen Inschriften. 3. Aufl. von Ed. Schwyzer (1900).
Michaelis, W., Der Attizismus und das N.T., Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch. 22, S, 91 ff. (1923).
Milligan, G., The Greek Papyri with Special Reference to their Value for New Testament Study (1912).
Mutzbauer, C., Die Grundbedeutung des Konjunktiv und Optativ und ihre Entwicklung im Griechischen (1908).
Nachmanson, E., Laute und Formen der magnetischen Inschriften (1903).
— — Beiträge zur Kenntnis der altgriechischen Volkssprache (1910).
Norden, E., Die antike Kunstprosa. 2. Aufl. (1909).
— — Agnostos Theos (1913).
Psichari, J., Essai sur le Grec de la Septante (1908).
Radermacher, L., Besonderheiten der Koine-Syntax, Wiener Studien 31, S. 1 ff. (1909).
Regard, P. F., Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament (1919).
— — La Phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament (1919).
Reinhold, P., De graecitate Patrum Apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae (1898).
Robertson, A. T., A Short Grammar of the Greek New Testament (1908). Sixth edition (1925).
Robertson-Bonaccorsi, Breve grammatica del Nuovo Testamento greco (1910).
Robertson-Grosheide, Beknopte Grammatica op het Grieksche Nieuwe Testament (1912).
Robertson-Montet, Grammaire du grec du Nouveau Testament (1911).
Robertson-Stocks, Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1911).
Robertson, A. T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research (1914, Fourth edition 1923).
Rossberg, C., De praepositionum Graecarum in chartis Aegyptiis Ptolemaeorum aetatis usu (1909).
Rouffiac, J., Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène (1911).
Scham, J., Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien (1913).

Schlageter, J., Zur Laut- und Formenlehre der außerhalb Attikas gefundenen attischen Inschriften (1912).
Schubert, O., Historische Syntax des griechischen Komparativ (1894, 1895).
Schweizer, Ed., Grammatik der pergamenischen Inschriften (1898).
Slotty, Fr., Der Gebrauch des Konjunktivs und Optativs in den griech. Dialekten (1915).
Solmsen, F., Beiträge zur griechischen Wortforschung (1909).
Stahl, J. M., Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit (1907).
Stocks, H., Das neutestamentliche Griechisch im Lichte der modernen Sprachforschung.
Theimer, A., Beiträge zur Kenntnis des Sprachgebrauchs im Neuen Testament I—II (Schulprogramme Horn 1896 u. 1901).
Viereck, P., Die griechischen Papyrusurkunden, Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 131. Band, S. 36—239 (1906).
Vogel, Th., Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil (1899).
Vogeser, J., Zur Sprache der griechischen Heiligenlegenden (1907).
Völker, F., Syntax der griechischen Papyri. I: Der Artikel (1903).
Votaw, C. W., The use of the Infinitive in Biblical Greek (Diss. Chicago 1896).
Wackernagel, J., Hellenistica (1907).
Weiss, J., Beiträge zur paulinischen Rhetorik (1897).
Witkowski, St., Epistulae privatae Graecae (1907, 2. Aufl. 1911).
Wilamowitz-Möllendorff, U. von, Die griechische Literatur des Altertums (3. Aufl. 1912).

An early Scottish Lexicon of the Greek New Testament.

By

George Milligan.

It was apparently not until 1534 that the study of Greek was introduced into Scotland, when John Erskine of Dun brought with him from France Petrus de Marsiliers, who opened a Greek class at Montrose. Amongst his pupils in 1556–58 was Andrew Melville, but the slow progress made by the new learning is shown by the fact that Andrew's nephew, James Melville, who „wald haiff gladlie" learnt Greek and Hebrew at St. Andrews, confesses in his „Autobiography" that „the langages war nocht to be gottine in the land. Our Regent begoud and teatched us the A, B, C, of the Greik, and the simple declintiones, bot went no farder[1]". Later, however, James received fuller instruction from his uncle, whom he describes as „a expert in the Greik, that he declamit and teatchit lessones, uttering never a word bot Greik[2]", and eventually, largely owing to the influence of the two Melvilles, the new study gained a firm footing in the land in the beginning of the seventeenth century.

There is no evidence how far Greek penetrated amongst the ordinary body of the clergy, but that it found keen and able followers is shown by a remarkable and too little known book, of which recently two copies came into the present

[1] *The Autobiography and Diary of Mr. James Melvill* (Edinburgh: Printed for the Wodrow Society, 1842), p. 30.

[2] ib. p. 40.

writer's hands. This is a Lexicon of the New Testament in Greek, which appeared in 1658 with the title

Lexicon
Anglo-Graeco-Latinvm
Novi Testamenti
or
A Complete Alphabetical Concordance of all
the words contained in the New Testament,
both English, Greek, and Latine;
in three distinct Tables:

The { I.: English, / II.: Greek, / III.: Latine, } { whereby any / word may be / rendred into } { Greek and Latine. / English and Latine. / Greek and English.

all tending to the increase of Christian knowledge, the better understanding of the holy Scripture, and the furtherance and help of the unskilful.

The Lexicon is further stated to have been printed at London by W. Godbid for J. Clark, at Mercers-Chappel in Cheapside, and by various other Firms.

On the title-page the author is described simply as Andrew Symson, »Minister of Gods Word«, but he can now be identified with the A. Symson who in 1632 published »An Exposition vpon the Second Epistle Generall of Saint Peter«. In neither of the books is there any indication as to where Symson ministered, but in a very interesting special dedication inserted in the Glasgow University Library copy of the »Lexicon« Symson's son, also named Andrew, tells us that he himself acted as parish minister in Kirkinner, in Wigtownshire, for twenty-three years, and that afterwards (in 1686) he was presented to the parish of Douglas, in Lanarkshire, whence, as we learn elsewhere, he was »outed« by the people after the Revolution, because »he had been obtruded upon them without their lawful consent and call«. Eventually he (the younger Symson) retired to Edinburgh, where he carried on business as a printer. The spirit in which he worked is further shown by his statement in the Dedication already referred to, that he was led to present the Lexicon to the University Library:

Ad
Orthodoxam Fidem confirmandum,
Bonos Mores promovendum,
Rem literariam excolendum,
Patris τοῦ μακαρίτου Memoriam perpetuandum.

To the ordinary reader the most interesting part of the »Lexicon« is probably the opening address »to the Christian and Courteous Reader, such especially as being not very well skilled in the Greek and Latine Tongues, are desirous of a competent measure of knowledge therein«. Accordingly the writer begins by drawing attention to the advantages which the learned in Hebrew and Greek have above others in the study of the Scriptures, seeing that they »can perceive the peculiar and native elegancy, the sweet allusions and cadences of words, with the rich and lofty expressions in the Original, which the most exquisite translation doth not fully attain unto«. Then, after a reference to the widespread use of Greek, especially after the conquests of Alexander, in preparing the way for the New Testament, he brings forward reasons »not a few, nor trivial«, in commendation of the Greek tongue in view of its antiquity, its sweetness, its fulness and its aptness. From it are derived the leading terms in all Arts and Sciences, and the very difficulties encountered in its study, like other difficulties, »do the more quicken, sharpen, encourage, stir up the desires of gallant and generous spirits to undertake them, break thorow them, overcome them all«. It was natural, therefore, so the Adress continues, that the New Testament should be written in Greek, as of all languages »the chiefest and of most esteem«, and also »the most common, as being spread far and near, spoken and understood almost everywhere«. While, to emphasize still further the advantage of studying the original, Symson points out the many failings and errors of the generally accepted »Vulgar« translation, that is the Latin Vulgate, which make it impossible to regard it as in any sense the alone »authentic« version. And then once more he turns to the value of the study of the New Testament in Greek. »If *Alexander* the Great did so highly prize

Homers Iliads that he put them in a Casket garnished with gold an pearl, carried them along with him as his *vade mecum*, and placed them every night under his pillow; in what high esteem ought Christians to have the New Testament? The heart of man is not able to conceive, neither the tongue of man or Angel fully and sufficiently to express, the excellency, dignity, worth and utility hereof«.

Having thus prepared the way fort the right appreciation of his work, Symson defines its scope as threefold — (1) to render any English word in the New Testament into Greek and Latin, (2) to render any Greek word in the New Testament into English and Latin, and (3) to render any Latin word in the New Testament into Greek and English. It is impossible here to illustrate the manner in which these several aims are carried out, but the whole is marked by a care and thoroughness which testify to the unwearted diligence of the author, and the accuracy and extent of his knowledge. Nor does he shrink from the further task of incorporating with the »Lexicon« a »Concordance« showing the several texts in which all the Greek words of the New Testament occur, thereby aiding the preacher by enabling him to compose his sermons »in Scripture words and phrases«, unfolding difficult texts by referring to parallel Scriptures, and helping the memory by recalling passages of which we have only »some confused, imperfect remembrance«.

The book throughout, as has already been indicated, is a marvel for the time when it was produced, and amply justifies the author's own plea — »What care, labour, pains, diligence, have been employed about the Study hereof from first to last, to bring it to this perfection (though not altogether free from imperfection) the *learned* cannot but know . . . . Though haply it doth not *smell* of the *lamp*, yet not a few *candles* have been spent about the composing thereof, and throughout the whole time of the work, there was *nulla dies* (nulla nox) *sine linea* . . . . Let a Scholars Study be as his shop, his Books as his tools, the Glory of God and good of others, the scope of all his labours«.

On the Trail of Marcion.

By

Rendel Harris.

It would be difficult to over-estimate the service which Harnack has rendered to Early Church History by his book on Marcion. The theological bogey of the older ecclesiastical historians has given place to the figure of a man; a personality with a measure of clear definition has replaced the traditional spectre. I know that we must not call him a radiant personality, until further evidence is produced of his spiritual luminosity, but neither may we call him a dead dog, a dull dog or a dumb dog: for, since he captured the imagination of half the Christian world in his own day, he must have had vocal organs. and his speech could not have been mere barking or baying; had it been so, Harnack would not have ventured to compare him with Augustine or Luther.

Let us grant that his view of Law and Grace is ultra-Pauline, that his depreciation of the natural creation as against the spiritual is out of proportion; we have still to find a place (indeed the Catholic Church does this in part) for the man and his work. Concede, if you will, that in religion the rule prevails (more potent than the decrees of all the Church Councils and more final than all their anathemas) that »Securus judicat orbis terrarum«, there still remains the feeling that there must be somewhere another proverb, applicable to the *orbis terrarum* where it is divided into two approximately equal hemispheres. (Can we always say, *Causa finita est?*) Such at all events was the condition of the Church in the second century; it was divided,

and not unequally divided; it will be re-united (as far as regards Catholicism and Marcionism) in the twentieth century, if we may rely upon Harnack's prophetic judgment of Marcion's merits.

The first step towards such a change of ecclesiastical opinion is not to be traced, however, to Harnack's great treatise. We think that an earlier step was taken when de Bruyne pointed out that the Marcionite prefaces to the Pauline Epistles were actually preserved in early Vulgate MSS [1]. That being so, we may say that Marcion is, in some sense, the first Vulgate editor, and is entitled to a seat at the Council of Trent, as well as on the commission for the reform of the Vulgate. As far as Literature is concerned, Marcion is in the Apostolical Succession, and carries Paul's teaching both East and West. Can we reduce the appropriation of Marcionite matter to a case of spoiling the Egyptians? The tradition of the Latin Bible suggests peace rather than controversy, and common ownership of ideas rather than theft.

Long before de Bruyne had made this remarkable discovery, it was pointed out by myself that the major part of the early Latin Gospels were affected by Marcionite readings. The question if I remember rightly, had arisen in my mind as to what the Marcionite Church would do with the account in the fourth chapter of Luke — their accepted Pauline Gospel — where our Lord visits the synagogue at Nazareth and preaches what is called his first sermon. If the Marcionites, following their leader, believed in the sudden descent of the Christ into this world, in general, and into the synagogue at Capernaum, or Bethsaida (or wherever it was) in particular, how could they follow St. Luke in saying that Jesus came to Nazareth, *where he had been brought up,* and went, *according to his usual custom*, into the synagogue on the sabbath-day?

Readers of my *Codex Bezae* will remember that I shewed that changes had been made in the text of that great MS. and of a group of associated Old Latin MSS, with the object of getting rid of our Lord's previous residence and habitual

[1] A recent attempt to deny the Marcionism of Vulgate Prefaces appears to be unsuccessful. It hardly needed Harnack's contradiction.

worship at Nazareth. The Western Church was, therefore, according to the text of its Gospels, under Marcionite influence. I do not think it will be considered too strong a statement if we affirm that this single discovery ought to have put us on the right track in the interpretation of the Marcionite movement. If the Catholic and the Marcionite overlapped one another in their use of a single Gospel, it is clear there was a further prospect of finding overlapping outside it. The two parties at issue must have themselves overlapped, and the sharp distinction of subsequent ages between orthodox and heretic cannot have existed. That follows clearly enough from my own discovery in the Codex Bezae, from de Bruyne's discovery of the Marcionite prefaces to the Pauline epistles, and of course, from Harnack's great treatise[1].

Supposing then that we concede the overlapping between Orthodox and Marcionite of which we have spoken. It must shew itself elsewhere than in the Gospel; it must colour the literature otherwhere than in the Epistles. We must expect to find writers in the early Christian literature, who are either Marcionite in sentiment, or who take over Marcionite beliefs, with the minimum of modification. Let us see if we can find any trace of such coincidence or of such transfer.

I have been studying lately the Harmony of the Gospels made by Zachary of Chrysopolis (Zachary of Besançon) in the twelfth century. It is derived ultimately, as far as its text is concerned, from Tatian himself, by transmission through a Vulgate medium, and has a detailed commentary, derived for the most part from Augustine, Jerome and Bede. Beside the text and its attached comments, there is a series of preliminary prefaces, some of which are from Jerome and some from Eusebius, as well as from other Fathers. The first of these prefaces begins with the words: —

[1] In the first issue, Harnack does not seem to have known about the Marcionite readings in the Western Gospel. In a supplement recently issued he corrects the deficiency. To ignore the fact would have been unfortunate, for these readings in orthodox texts are a great support to his general interpretation of the situation.

»De excellentia Evangelii et differentia
ipsius ad legem ... dictat ratio praescribere.«

The writer of the preface, whoever he was, has made his fundamental note the superiority of the Gospel to the Law. It is easy to see that this might have been taken from a Marcionite handbook. He proceeds to give an orthodox explanation of the evangelical superiority by quoting Augustine *De consensu evangelistarum* to the effect that the Gospel is the completion and perfection of what was implied in the Law and the prophets. He then gives a long extract, which is said to come from Isidore's *Book of Differences*, in which amongst other things, he says that the Gospel takes away the savagery of the Law (*crudelitatem Legis amovit*), and quotes Ezekiel for the proof that the precepts of the Law were not good. Does not Ezekiel say in his twentieth chapter: *Dedi eis praecepta non bona?* It will be recognised that the writer of this preface is laying himself open to a charge of unduly depreciating the Law. He is half a Marcionite. Presently he comes to the question whether there is one Gospel or four. He maintains that the four are really one. Does not Ambrose say that the Church has four Gospels but only one *Gospel?* Does not Jerome point out that the four are one and the One four? He proceeds to quote from Remigius on Matthew, as follows:

»Sciendum quia, sicut est una fides et unum baptisma, ita et unum Evangelium, quia una est doctrina. Et quod unum sit, Dominus manifestat, cum dicit: Ite, praedicate Evangelium omni creaturae. Et item: Praedicabitur regnum (? evangelium regni) in toto orbe. Et Paulus: Notum vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non ab homine accepi illud etc.«

It is quite likely that, in reading over this extract, one might say it is all perfectly clear and that the doctrine is absolutely Catholic. The student of Marcionism, however, recognises that the quotation from the Galatians to prove the unity of the Evangelic doctrine, is one of the proof texts of the Marcionites, to establish their Pauline Gospel (the slightly modified Luke) against every other. Let us set down some illustrations of this.

In the dialogue of Adamantius against the Marcionites which goes by the name of *Adamantius De recta fide*, we have the following passage of arms between Adamantius and a Marcionite named Megethius: —

Meg. I am going to shew you that the Gospels are false. The Apostle (Paul) says there is one Gospel; you say there are four.

Adamant. The Evangelists are indeed four, but the Gospel is one . . . All four speak of one Christ, so they are not four but one.

Meg. The Apostle did not say, *according to my Gospels*, but *according to my Gospel*. You see he says it in the singular. And again: If any one preaches to you *any other Gospel* than we preached, let him be anathema.

The quotation suffices to shew that Remigius, in proving that the four Gospels are equivalent to one, had wandered on to Marcionite ground. As we do not know anything about Remigius, whose writings, with the exception of a few letters, have perished, we cannot verify from the context whether this great French bishop, who converted Clovis, has Marcionized. And it is not necessary to prove it. There is more Marcionism in the neighbourhood of Zachary's quotation from Remigius. A few lines before this quotation, the passage from Ezekiel is introduced to show that God gave the Israelites commands that were not good. The proof is made as follows: —

> Praecepts non bona. Utique non bona, Evangelio comparata; quia in eis quaedam inutilia infirmioribus sensibus agenda permissa sunt, sicut illud ubi Deus Israelitarum cupiditatem spoliis Aegyptiorum satiari permisit.

But this contrast of the Gospel with the permission to loof the Egyptians is one of Marcion's antitheses, a fundamental contradiction between Law and Gospel.

Thus if we refer again to the *Dialogue* of Adamantius, we find the *Antithesis* stated as follows by Megethius:

> The God who is proclaimed in Genesis ordered Moses on his going out from Egypt, as follows: Be ready! let your loins be upgirt and your feet shod, and your staves in hand and your wallets at your back, and carry off the gold and silver of the Egyptians and all of their ornaments.

> But our Lord, the Good One, in sending his disciples into the world, said: »No shoes on your feet, and no wallet, no staff, no change of shirts, and no money in your pockets.« You see how clearly he, the Good One, antagonizes the laws of the Creator.«

It is clear, then, that the Preface of Zachary, from whatever source derived, is tinged with Marcionite teaching.

The same contradiction between Law and Gospel is attested by Epiphanius. In his Ancoratus (c. III) he explains that it was perfectly right, in the sight of God and man, that the Israelites, who had served the Egyptians so many years without pay, should have their wages when they left Egypt. The justice of the proceding being evident, what ground of vain contention is left to those who wish to heap blame upon the holy God?

> (*πόια τις ἔτι ὑπολείπεται μάταιος ἀντιλογία τοῖς βουλομένοις κατὰ τοῦ ἁγίου Θεοῦ καταφέρειν ψόγον;*)

It is clear from the context that the reference is to a Marcionite *Antithesis*.

Earlier in the preface from which we have been quoting, a contrast is made between the observation of the new moon, under the Law, and the abolition of all old things (moons included!) under the Gospel.

> »Illic neomeniae (id est, novae lunae) principia celebrantur; hic nova creatura in Christo accipitur, ut Paulus ait: Si qua nova in Christo creatura, vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova.«

The contrast between the New Moon and the New Creation is thoroughly Marcionite: and the passage quoted (2 Cor 5 17) is a Marcionite stronghold. For that reason it underwent a Catholic correction by the excision of *πάντα* ('all things'). The amended text (»behold! they are become new«), which is a mere piece of Anti-Marcionism, is actually edited by Westcott and Hort! and by Nestle! So much for Marcionite influence on a Western tradition of the Middle Ages.

Let us test the matter in another direction. Go into the far East and into the fourth century, and examine the writings of the Persian sage Aphrahat. It will be remembered that one

of the points made by Marcion in his book of *Contradictions* was the vivid contrast between the God of the Old Testament who sent two she bears to devour forty-two naughty children who had insulted the prophet Elisha, and the God of the New Testament who sent His Son to say, »Suffer little children to come unto me.« It was, as we say, one of the most striking of the *Antitheses* or *Contradictions* which Marcion produced between the God of Vengeance and the God of Love, and it has not lost its force even in the present day. We should hardly expect an orthodox father to refer to it in the early days of the Church. His hearers would have whispered »Marcion« to one another in the church where in he was preaching.

What then does Aphrahat mean by selecting those particular she-bears for a proof that created things, animal, vegetable and mineral, obey the Creator's will? In his 14th. Demonstration he makes the following statement [1]:

> »Also the carnivorous beasts obey his will: the she-bears tore the boys asunder, that brood of the wicked.«

Aphrahat is quite satisfied with his comparison, and has no feeling that there is moral obliquity involved in the Old Testament account of this action of the she-bears, since they do the will of the Creator. Marcion would not contradict his statement; he would only denounce the Creator by contrast with the Redeemer. Was Aphrahat aware that he was on Marcionite ground? We turn back a few lines and find him discussing the obedience of the Sun, Moon and Stars to the Creator, with illustration from Joshua in the valley of Ajalon. Here is the passage:

> »The sun, the moon and the hailstones obeyed the command of Joshua, when he said: ‚Sun, stay upon Gibeon, and thou, moon, in the vale of Ajalon.'«

He explains that the Gibeonites had taken refuge with God, and that the Amorite kings had made war upon them: so Joshua destroyed those Amorites in God's name, and the sun

[1] Aphrahat: (ed. Parisot. 1. col. 672).

and moon obeyed his injunction. Thus God is made directly responsible for Joshua's interference with the celestial order.

This again is one of Marcion's difficulties. In the Dialogue of Adamantius *De recta fide*, the Marcionite champion Megethius maintains that:

> »the prophet of the God of Creation, in order that he might destroy more of his enemies, made the sun to stand, so that it did not set until he had done destroying the enemies of God's people; but our Lord, who is good, says, ‚Do not let the sun go down upon your wrath'« [1].

So here is a second case where Aphrahat has wandered on to Marcionite ground. Naturally, then, we begin to enquire further for intellectual reflexes and coincidences.

Some time ago, in the *Bulletin of the John Rylands Library*[2], we attempted to reconstruct from the Patristic literature, the prologue to the lost book of *Contradictions*. Marcion began, as we endeavoured to prove, with the study of a storm on the shore of the Black Sea, and though at first affrighted by the mountainous waves, he later detected that the sea seldom went beyond its proper bounds, but was under the control of a Higher Power than itself. He went on to observe the orderly motions of the heavenly bodies, and the diversity and beauty of Nature. Next day, however, his Stoic dream of Providence was rudely broken in upon by the crimes and violences which he saw men practising against one another. These he describes in detail, being thus led to the conclusion that, unless we are to admit that God is the author of evil, we must recognise the existence of a *tertium quid*, viz. matter, which is the cause of the evil in what would otherwise be an orderly creation. If we look a little further into this argument of Aphrahat's — that all created things obey the Creator's will — we shall find that he pays special attention to the storm-driven sea, quite in the manner of the supposed Marcionite prologue[3]: »Consider,« he says, »the amazing marvels,

[1] It was really Paul who said that.

[2] *Bulletin of the John Rylands Library, July 1921.*

[3] Dem. XIV, col. 668, ed. Parisot.

that the sea is bound by the sand, and its waves constrained by the commandment; that all the blasts of the wind are restrained by his word; they (? the waves) go up and ascend to the heaven and they are lowered and sink into the deep, and do not transgress the limit assigned to them«. When he has expounded sufficiently the orderly and obedient creation, he turns to note the lawlessness and disobedience of men, and describes in detail especially the seditions in his own community. Here again his point of view is not far from that of the *Prologue*. We think he may have been acquainted with it, and come under its literary influence.

We have now said enough to illustrate the thesis that there is a wide diffusion of Marcionite matter in the ecclesiastical writings both of the East and West. It is apparent fom the Prefaces to the Vulgate, from the various readings in the Latin Gospels, from the infiltration of Marcionite arguments into orthodox texts, and from the awkward use of Marcionite Contradictions by later theological writers.

Supplementary Note.

In the foregoing argument, we used Patristic material in our search for Marcionite traces in early Christian literature, and in particular one early writer in the East, to wit Aphrahat, and one later writer in the West, viz. Zachary of Besançon. It is quite likely that more suggestions of Marcion or Anti-Marcion may be found in either of these writers.

Quite recently in discussing some fresh evidence for the physical stature of our Lord, we made the statement that in any case it was not a matter *de fide* to affirm either that his height was either normal or, as the early Church appear to have thought, defective. We reserve, to be sure, such cases as the giant or the dwarf, which would contradict the idea of Incarnation. After writing that statement, it was pointed out to me by a friend, that Zachary of Chrysopolis had made the

same explanation as myself, in almost the same terms. His language is as follows[1]:

> »Si etiam credamus Christum hujus vel illius staturae fuisse vel non; vel in hac seu in illa civitate praedicasse vel non, nullum incurrimus periculum. Ea vero dumtaxat, quae ad fidem Catholicam spectant, si non credantur, damnationem pariunt.«

It was interesting to find one's personal apologetic anticipated by some centuries, and to be assured that we need not be damned and would not be damned for believing that the stature of Christ was five feet, *quam proxime:* but it was even more interesting to find that it was not *de fide* to affirm that Christ preached in this city or in that. How could such a question have arisen? Certainly it could not be a dispute over various readings, as if we were to debate whether Jesus preached in the synagogues of Judaea or Galilee. That explanation would be too remote to draw ecclesiastical censure, and to reserve or assign future punishment. Where shall we find another explanation that is nearer to orthodoxy or unorthodoxy? I venture to suggest that the rival towns are Nazareth, on the one hand, and Capernaum or Bethsaida, on the other hand. The dilemma is a Marcionite creation. ‚Where did Messiah appear and where did he preach?' The resolution of the dilemma is a friendly one: it does not affect one's salvation to affirm that Christ preached either in Nazareth or in the other. In that case we should have another case of friendly overlap between the Catholic and the Marcionite.

It is not easy to determine the writer whom Zachary is quoting. There is an extract from Augustine *De Consensu* in the neighbourhood, and the Winchester Ms. of Zachary suggests Hilary and an anonymous writer on the margin. Somewhat later the Admont Ms. gives an additional reference from Remigius on Matthew. Perhaps my friend Mr. C. A. Phillipps, to whom I owe these references, may be able to track down the author quoted.

We may be asked whether this does not suggest that the stature of our Lord was also a matter of Marcionite polemic.

[1] Zachary: *Harmony of the Gospels.* 284 B. fin.

This is, of course, a matter of pure speculation. We may, however, go as far as to say that if the stature was proved in the second century by an evangelical interpretation of Isaiah 53 on the part of the Catholics, it would be contradicted by the Marcionite, as an anti-prophetist. More than that we can hardly say and indeed it is doubtful if Zachary would approve of our saying so much. It was a natural temptation to look for more Marcionite traces in his pages.

Influences leading toward the Conversion of Paul.

A Study in Social Environment.

By

Benjamin W. Robinson.

In these recent years the study of social conditions and influences among early Christians has advanced rapidly. Christianity no longer appears as a collection of individual worshippers of God, or of isolated inspired writers. It appears as a part of the life of its time. Its superior power in meeting the exigencies of that day constitutes a proof of its greatness.

Along with the social emphasis has come the formgeschichtliche Methode, as represented by M. Dibelius, K. L. Schmidt, R. Bultmann, and others. This method of approach has shown us that the social point of view must be carried over into the study of the literary form of our Gospels, and other early Christian writings.

If the First Century Weltanschauung is recognized, there can be no doubt about Paul's conviction that he had seen Jesus in person. Such a definite experience calls for definite causes. These causes were not merely personal, they had their social implications. It is this wider, social bearing on the causes of Paul's vision which this article undertakes to express.

Four lines of influence may be distinguished. The first three are rather generally recognized. The foorth forms the main burden of this brief article

I.

Paul was a Jew of the Dispersion. His Roman citizenship, into which he was born, was in sharp conflict in his soul with the traditional Judaism which he learned at Jerusalem. How could a Jew study the rules of separatism of the Jewish Law, and then hold his place as a citizen of Rome? This conflict was increased by the cosmopolitan character of the City of Tarsus. That city was a center of international commerce. Here the ships from East and West unloaded and loaded their cargoes. Here was the University which ranked with Alexandria and Athens.

When Paul came to Jerusalem, he naturally enrolled as a pupil of Gamaliel, rather than of the more conservative school of Shammai. Paul's liberalism would be somewhat fostered by this association. At the same time, his spirit would chafe under the narrowness of the Jewish religion, as represented by the Pharisees, of whom he was one.

Paul could not but think of the concessions which the Jews of the Dispersion were making in Tarsus, and in other cities. He must have thought too of the larger concessions which the Jews of the Dispersion were ready to adopt, if only some sanction from Jerusalem were forthcoming.

It is probably along this line that the powerful effect of Stephen's vision is to be understood. »Stephen« was a Greek name. His speech, poured out against the stiff-necked Pharisees, was an appeal for larger toleration and for a revision of ancient ritual to accord more with the international spirit of the day. The accusation recorded against him in Acts VI:14, is that he said that Jesus of Nazareth »will change the customs which Moses delivered to us«. In Acts VI:9 is the statement that Jews of the synagogue of Cilicia and Asia were disputing with Stephen. Paul was of Cilicia.

While the verses must not be taken too exactly, there is certainly for us the suggestion that Paul and Stephen discussed these things before the arrest. Certainly Paul later

met his death on exactly the same basis on which Stephen met his. For Paul, too, was mobbed and arrested in Jerusalem, because of the accusation that he preached a teaching which would change the customs which Moses delivered. (Acts XXI: 21.)

Stephen's vision of the opened heavens and the exalted Christ, following upon his declaration of the passing of the Mosaic Law, and of the coming of the Holy Spirit, was a pattern for Paul's vision on the Damascus road.

II.

Along with the larger international outlook went a positive and acute sense of the inadequacy of the Jewish Law. In all probability Romans VII contains a record of what Paul observed in his own life, possibly also in the lives of some of his Jewish friends. »Sin«, he says, »finding occasion through the commandment, worked all manner of coveting« (VII: 8). »I was valie apart from the law once: but when the commandment came, sin revived and I died« (VII: 9). It is the old familiar psychological truth; the fact that coveting was forbidden made him interested in it. The law drove the sunshine out of his life. His oft-repeated word is that he died a wretched death in the struggle to keep the law.

Possibly in his spiritual battle, he had glimpses of an emancipation along the line of the religion of the Dispersion. The Jews living in the cities of the Empire were relinquishing more and more of the ceremonial and ritual requirements, and were substituting an emphasis upon purity of living and loyalty to their God. When Paul first heard of the followers of Jesus, he must have learned that Jesus exalted the spirit above the letter of the law. In any case, the law, as interpreted by the Pharisees, proved itself impossible for a Jew of the Dispersion, who was a Roman citizen in the City of Tarsus. »Wretched man that I am! Who shall deliver me out of this death?« (Rom. VII: 24).

III.

Paul's persecution of the Christians brought him into actual contact with their customs and ideas. He probably saw more than any other Pharisee. »Entering into every house« he must have seen the Christian relationship and brotherhood.

The common meal which they celebrated in memory of Christ would be to Paul a symbol of a larger tolerance which he craved. While the international spirit can scarcely have reached any sort of maturity in these early days, yet, in theory, this common meal symbolized that larger brotherhood for which Stephen had died, and which Paul of Tarsus, the Roman citizen, would feel belonged to the highest conception of Jehovah's will for man. If this fellowship intensified for Paul the lesson of Stephen's death, perhaps the Christian rite of baptism would solve for Paul the question of his sense of guilt in connection with the Jewish Law.

Christian baptism represented the freeing of the soul from evil deeds and evil thoughts. Paul himself speaks of baptism (Rom. VI:3f.) as symbolizing death and resurrection. If Paul, as he expressed it, had already died under the Law, the Christian symbol of baptism, with its suggestion of dying and rising again, would prepare him for the spiritual resurrection on the road to Damascus.

IV.

Is it possible to go still further into the ideas and fellowships and religions of Paul's environment for an explanation of his conversion?

1. There can be no question that Paul, the Roman citizen, had come in contact with Stoic ideas. The Stoics enjoyed just what Paul lacked, — an exaltation above temptation and human weakness. They based this upon dualism of flesh and spirit, the material and the ideal. They went so far as to say that God belongs to the realm of the spirit, as contrasted with the realm of the material.

Paul, of course, as a Jew, would feel the personality of Jehovah, and would have a sense of the iron hand of Jehovah in Jewish history. Paul as a Roman would know of the general Stoic teaching that God is Spirit, that each one of us has within him a spark of this Divine life. But Paul the Jew would scarcely be able to understand the Stoic definition of God.

Thus there were two systems of life, side by side, in Paul's knowledge. Neither was satisfying him. He must have felt the beauty of the Stoic life, especially in view of his personal failure to find peace; put he could not give up Jehovah his God.

2. Is it not possible that Stoicism and Judaism were brought together in Paul's experience, into a satisfying religion through the crystalizing influence of the third element, the Christian teaching?

Stoicism was in line with the general idea of the Mystery Religions which must have been familiar to Paul. These religions, as he would know, adopted various ways of heightening the mystic contact with God. The initiates spoke of being »filled« with a new Divine power. Many were »born again« in a ritual of prayer, and fasting, and washing, and eating. These initiates, as we know, found a new and lasting sense of life and eternity, and victory over death. »We give thanks to Thee, Most High, for by Thy Grace we received this light of knowledge. Having been saved by Thee, we rejoice that Thou didst show thyself to us wholly, that Thou didst deify us in our mortal bodies by the vision of Thyself« (Richard Reitzenstein Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., Leipzig 1920 S. 113, 114).

The three-fold emphasis, »light«, »show thyself«, and »vision of thyself« is extremely suggestive in any study of Paul's conversion. It is not probable that Paul knew these particular words, but it is highly probable that he knew of the power and strength which Stoicism, embodied in the Mystery Religions, could give and did give.

3. Over against Stoicism in Paul's mind was his own Judaism. Here again was a peculiar demonstration which was almost as strange to Paul as the Mystery Religions. In Jerusalem itself was a small group of Jews, claiming an ennobling Spirit which came to them in a Pentacostal experience. This Spirit guided and thrilled them. They made no such claim to personal deification as the Stoic mystics. They said their ennobling Spirit was only a token that their leader, Jesus, was soon to return and set up a mystic Kingdom. But they had the same sort of power as the Stoics. This ennobling power raised above sin and exalted above suffering.

Undoubtedly, Paul was interested. It is only a question as to the time when the parallelism first dawned upon him. The Christians preached the nearness of God. This paralleled the Stoic emphasis upon Divine communion. The possession of the Spirit by the Christians corresponded to the mystic »fullness« of the non-Jewish religions.

4. With this parallelism in mind, only one further element was needed to precipitate the new religious combination in Paul's mind. That element was supplied by the situation in the synagogues of the Dispersion in the Empire. It is well known that in these synagogues the »fearers of God« were the key to the situation. »Men of Israel and those among you who fear God« (Acts XIII: 16, 26). This great company of those who feared God, — that is, Jehovah the God of the Jews, — and were not »Men of Israel« because they had not accepted circumcision, must have been constantly in Paul's mind as he, a Jew of the Dispersion, wrestled with his religious problem.

5. It was on the road to Damascus that the elements in the situation suddenly came together. Paul had crossed the Jordan far below sea level, he had climbed all day in a narrow valley, he had come out upon the clear, wide, elevated plateau. The landscape cleared, both outwardly and inwardly; his soul saw the Light. As his thoughts took shape, it was the same God who in primaeval chaos had said, »Light shall shine out of darkness«, who shined in his heart that day, to reveal the

Light of the knowledge of the Glory of God in the face of Jesus Christ (II Cor. IV:6).

In that experience were all the elements we have mentioned. There was Stoicism which among the nations was ennobling human experience. Among the Jews was the Mosaic Law. The Stoic lacked some of the personal ethics of Judaism, and Judaism lacked the international brotherhood of Stoic teaching.

But no mere combination of Stoicism and Judaism could save Paul or save the world. Such a combination would lack power and dynamic. But there was the higher stoicism of the Mystery Religions which promised men present deification. There was also that higher Judaism of the disciples of Jesus, which interpreted the keeping of the Law as fulfilling the principle of brotherly love. Moreover, the followers of Jesus were possessed with a spiritual fulness paralleling that of the higher mystic Stoicism. Stephen had seen this Jesus, deified, in the presence of God. Here the new combination flashed upon Paul's consciousness. There was the Stoicism of the nations in its mystical form and in its deification of human life, working just parallel with the higher Judaism of Jesus, which was practicing the presence of the Power and Spirit of God.

Why not let one be joined to the other in a world religion which would preserve all that was best in both? The more he thought of it, the plainer and simpler it was. This high Judaism of Jesus put little emphasis upon ceremonial, but preserved the lofty spirit of the Jewish faith. Why not do away with circumcision entirely? No Christian had ever suggested such a thing. The idea must have startled him. Yet, why not?

Here was just the gospel for which the synagogues of the Dispersion, and particularly the »fearers of God«, were waiting. Paul must have had a vision of a whole world realizing the power of this Spirit in a great new international brotherhood, exalting the name of Jesus, and living a divine life here upon earth.

Paul must have felt that he was the only one who could give this vision to the synagogues of the world. He saw it as no one else saw it. He felt its power. He would be more than a rabbi. He experienced an exaltation like the exaltation of those Pentacostal Christians, or like the exaltation of a member of the Mystery Religions who knows that he has been filled with a fullness from God. He was filled with Christ and His power.

Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus.

Von

Wilhelm Michaelis.

Das Verhältnis, in dem bei Paulus Glaube und Rechtfertigung zueinander stehen, ist eines der am meisten verhandelten neutestamentlichen Probleme. Die Antwort, die Deissmann vertreten hat, lautet: »Der Glaube ist nicht die Vorbedingung der Rechtfertigung, er ist das Erlebnis der Rechtfertigung«[1]. Dieser These gegenüber ist die Frage aufgeworfen worden: »Wie reimt sich das mit dem griechischen Wortlaut ἐκ πίστεως Ἰησοῦ?«[2]

Wissmann, der im Zusammenhang seiner Untersuchung über das Verhältnis des Glaubens zur Christusfrömmigkeit auf diese Frage geführt worden ist, die ihm einen ebenso einfachen wie entscheidenden Einwand gegen die Behauptung Deissmanns vorzubringen scheint, spricht sich allerdings selbst nicht mit der wünschenswerten Ausführlichkeit über das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung aus: auf der einen Seite scheint für ihn auch an den Stellen, an denen bei Paulus der Glaube in Verbindung mit der Rechtfertigung auftritt, der Glaubensbegriff vorhanden zu sein, den er für Paulus allgemein nachzuweisen sich bemüht, nämlich der Glaube als fürwahrhaltende Annahme der Missionsbotschaft, auf der anderen Seite stellt er es so dar, als ob Paulus gerade in der Rechtfertigungslehre unter dem beherrschenden Einfluß des unbedingten Gnaden-

[1] Ad. Deissmann Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1925 S. 132.

[2] Erwin Wissmann Das Verhältnis der ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 23. Heft), Göttingen 1926 S. 18.

charakters der christlichen Religion »hinauswächst zu einem Glauben, der gar keine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ mehr ist«[1]. Weder seine eigenen Ausführungen noch seine Polemik gegen die Untersuchungen anderer Forscher lassen erkennen, wie er denn eigentlich den Wortlaut der in Betracht kommenden Stellen, etwa Röm 3 21 ff. erklärt wissen will. Nur soviel ist ersichtlich, daß er die beiden Gegensätze zu νόμος, die er im Rechtfertigungsschema des Paulus vorfindet, nämlich πίστις und χάρις, als eine »merkwürdige Verdoppelung und Unlogik«[2] empfindet, da die Rechtfertigung vom Glauben abhängig gemacht werde, womit aber wiederum der Gnadencharakter der Rechtfertigung nicht mehr gewahrt sei. Durch diesen Tatbestand wird er, da er πίστις als Anerkennung der Heilstatsachen faßt, darauf geführt, etwa Röm 3 25 und 4 5 zwei verschiedenen Seiten der Glaubens«-Frömmigkeit des Paulus zuzuweisen: in der Tat könnte man, wenn man Wissmanns Scheidungen für richtig hält, es nur als »Unlogik« bezeichnen, daß Paulus den Glauben einem an dem Gegensatz von Gesetz und Gnade orientierten Rechtfertigungsschema als Fremdkörper aufgezwungen hat. Der Glaube ist für diese Betrachtung lediglich fürwahrhaltender Glaube an Christi Heilsbedeutung ohne betonten Zusammenhang mit der Christusfrömmigkeit, also etwas, was vom Menschen gefordert werden kann und von der paulinischen Missionspredigt auch gefordert wird. Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung müßte dann dahin beantwortet werden, daß der so verstandene Glaube nicht nur der Rechtfertigung vorhergehen kann, sondern ihr sogar auf jeden Fall vorhergehen muß[3] Der Wortlaut also, der von einer Rechtfertigung ἐκ πίστεως spricht, müßte als die durchaus entsprechende und in keiner Weise auffällige sprachliche Bildung angesehen werden, in der diese Beziehung zum Ausdruck gebracht würde.

[1] Wissmann S. 90.

[2] Wissmann S. 33.

[3] Als Problem könnte eben nur — und das ist ja die Meinung von Wissmann — dies empfunden werden, daß diese Beziehung von Glaube und Rechtfertigung bei Paulus mit der Rechtfertigung aus Gnaden gewaltsam und unlogisch verbunden wird.

Nun ist aber dieser von Wissmann bei Paulus festgestellte Glaubensbegriff eine unhaltbare Konstruktion, was im einzelnen hier nicht nachgewiesen zu werden braucht. Der Glaube setzt für Paulus Erlebnis und Erfahrung voraus, hat ohne primäre Erfahrung keine selbständige Bedeutung, ist nur in engster Gemeinschaft mit Christus möglich, ja bedeutet diese Christusgemeinschaft selber, der Glaube ist die Verbindung der Gläubigen mit Christus [1]. Dann aber ist die Frage durchaus ernst zu nehmen: wie reimt sich das mit dem griechischen Wortlaut ἐκ πίστεως Ἰησοῦ? Nur daß damit nicht, wie Wissmann meint, nach der Berechtigung der These Deissmanns gefragt ist, der Glaube sei das Erlebnis der Rechtfertigung, sondern umgekehrt gefragt werden muß, wie die Formulierung ἐκ πίστεως sich mit diesem Glaubensbegriff des Paulus verträgt.

In der Tat liegt hier ein ernsthaftes Problem vor, das mir bisher nicht genügend beachtet zu sein scheint, dessen Lösung zum mindesten nicht mit der nötigen Gründlichkeit versucht worden ist.

Paulus verwendet die Konstruktionen: δικαιοσύνη πίστεως (Röm 4 11. 13), δικαιοσύνη ἐκ πίστεως (Röm 9 30 10 6 Gal 5 5), δικαιοσύνη διὰ πίστεως (Röm 3 22) und ἐπὶ τῇ πίστει (Phil 3 9), δικαιοῦν bzw. δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως (Röm 3 30 5 1 Gal 2 16 3 8. 24), διὰ πίστεως (Röm 3 30 Gal 2 16) und πίστει (Röm 3 28). Auch ohne daß diese Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweisen durch Hinzunahme verwandter und gegensätzlicher Verbindungen noch vermehrt wird, ergibt sich schon aus der Beobachtung der genannten Verschiedenheiten in der Formulierung das Bedürfnis, dieser Erscheinung nachzugehen und sie zu erklären [2].

[1] So formuliert Wilhelm Weber Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit (Untersuchungen zum Neuen Testament hsg. v. H. Windisch Heft 10), Leipzig 1924 S. 82 f.

[2] Es ist nicht recht verständlich, warum Walter Bauer in der Neubearbeitung von Erwin Preuschen Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 2. Aufl., 3. Lieferung, Gießen 1925, in den Artikeln δικαιοσύνη und δικαιοῦν Sp. 306 bis 308 nicht einmal in statistischer Vollständigkeit diese Differenzie

Die Frage wird sein, wie diese Differenzierung mit dem Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung bei Paulus zusammenhängt. Dabei muß von vornherein, wenigstens was den Glaubensbegriff angeht, klar sein, daß diese Wendungen nicht das alleinige und ausreichende Material hergeben, wenn es zu bestimmen gilt, was Paulus unter dem Glauben verstanden hat. Vielmehr, so Wichtiges diese Formulierungen selbst zur Bestimmung des paulinischen Glaubensbegriffs beizutragen haben, dieser Glaubensbegriff läßt sich nur aus der Gesamtheit aller in Betracht kommenden Aussagen erarbeiten. Es ist also die Einschränkung zu machen, daß die aufgeführten Formulierungen nur in der Weise, wie sie der Einheit und Totalität des paulinischen Glaubensbegriffs dienen und sich fügen, als Aussagen über den Glauben verstanden werden können. Es gilt »auf das Ganze seiner Bekenntnisse vom Glauben und von der Rechtfertigung« zu sehen [1] und von daher die Erklärung der einzelnen Aussagen zu unternehmen [2].

Wird auf dieses, wie mir scheint, einzig mögliche Verfahren verzichtet, so ergibt sich selbstverständlich eine völlig andere Betrachtung des Materials. Daß bei einer isolierenden Behandlung der Stellen, die über das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung aussagen, die Verschiedenheit der Ausdrucksweise eine leichte Erklärung findet oder gar keiner Erklärung bedarf, ist ebenfalls klar. B. Weiss etwa ist der Meinung, daß Paulus neben seinem sonstigen Begriff des Glaubens im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre einen besonderen technischen Begriff des Glaubens verwende, den er erst mit dieser zusammen ausgeprägt habe [3]. Für ihn stellt sich die Beziehung des Glaubens zur Rechtfertigung danach folgendermaßen dar: »Sieht man . . . auf das, was seitens des Menschen die Recht-

rung behandelt, die doch nicht einfach einer Neutestamentlichen Grammatik überwiesen und überlassen werden kann.

[1] Deissmann S. 132. Dieser Grundsatz ist auch sonst betont worden, z. B. von Gillis P:son Wetter Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912 S. 165 ff.

[2] Dadurch wird auch die Naivität beseitigt, die in der Frage: wie reimt sich das? liegen könnte.

[3] Bernhard Weiss Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, 7. Aufl., Stuttgart und Berlin 1903 S. 318.

fertigung ermöglicht, so kann man sagen, er werde gerechtfertigt durch Glauben (Röm 3 28: *πίστει*, v. 30: *διὰ πίστεως*), die Gottesgerechtigkeit sei vermittelt *διὰ πίστεως* v. 22 (vgl. Phil 3 9), wie ja auch nach v. 25 die sühnende Bedeutung des Todes Christi, auf der sie beruht. Genauer geredet, ist der Glaube die Voraussetzung der Rechtfertigung; die *δικαιοσύνη* (9 30 10 6), das *δικαιοῦν* Gottes (Gal 3 8 Röm 3 30, vgl. v. 26) oder das *δικαιοῦσθαι* des Menschen (5 1 Gal 2 16 3 24) kommt aus dem Glauben her (*ἐκ πίστεως*), wird auf Anlaß von Glauben erlangt; die neue Gerechtigkeit ist eine Glaubensgerechtigkeit (Röm 4 11. 13: *ἡ δικαιοσύνη τῆς πίστεως*; vgl. 10 10: *πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην*). Es kann hiernach der Rechtfertigungsakt auch so beschrieben werden, daß der Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird (4 5. 24). Es ist das ein reiner Akt der göttlichen Gnade; denn was der Glaube auch sei, keinesfalls ist er Gerechtigkeit im ursprünglichen Sinne (im Sinne der Gesetzeserfüllung). Gott rechnet also aus Gnaden etwas für Gerechtigkeit an, was an sich nicht Gerechtigkeit ist, auf Grund dessen er also nicht gerecht zu sprechen brauchte« [1]. Ich habe diese Stelle im Wortlaut angeführt, weil sie eindrucksvoll zeigt, zu welch imponierendem Gesamtbild sich die einzelnen Aussagen des Paulus bei dieser Betrachtung zusammenschließen. Gleichwohl

[1] B. Weiss S. 314 f. Ganz ähnlich stellt es Arthur Titius Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900 S. 207f. dar: »Allerdings wird vielfach der Glaube im Rechtfertigungszusammenhange rein instrumental gefaßt; so überall in der Verbindung *διὰ πίστεως*. Aber schon die Wendung *ἐκ πίστεως* bezeichnet den Glauben nicht überall als bloßes Mittel ohne eigenen Wert, sondern *οἱ ἐκ πίστεως* (Gal 3 7. 9 Röm 3 26 4 16) sind ersichtlich die, welche dem Gebiet des Glaubens entstammen, d. h. die geistige Art des Glaubens an sich tragen. Vor allem kann von dem Wert des Glaubens dort leicht abstrahiert sein, wo der Glaube als Bedingung der Gerechtigkeit (*ἐπὶ τῇ πίστει* Phil 3 9 neben *διὰ τῆς πίστεως*) und ihre Fortdauer (Kol 1 22 f. *εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει*) gefaßt wird ... Daß aber wirklich der Glaube in diesem Zusammenhang nicht mere passive auftritt, sondern als aktive Funktion des Menschen, aber freilich in unbedingter Unterordnung unter die allein entscheidende Macht der Gnade gedacht werden kann, beweist der Zusammenhang von Röm 4.« Dagegen Paul Feine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., Leipzig 1922 S. 231.

ist diese Betrachtung abzulehnen, weil sie dem Glaubensbegriff des Paulus nicht gerecht wird, nach dem der Glaube eben nicht als Voraussetzung der Rechtfertigung angesehen werden kann. Es macht dabei nichts aus, daß auch nach der Meinung von B. Weiss der Glaube in dem besonderen technischen Sinn, den er im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre haben soll, nicht so mißverstanden werden darf, »daß Gott statt der vielen Werke des Gesetzes jetzt nur ein einzelnes Werk, den Glauben, verlangt, so daß dieser Glaube zuletzt auch wieder ein Tun wäre und unter die Kategorie der ἔργα fiele. So würde der eigentliche Nerv der paulinischen Rechtfertigungslehre durchschnitten; denn der Sinn jener Antithesen, welche am schärfsten die paulinische Vorstellung ausprägen, ist, daß der Glaube der Gegensatz der Gesetzeswerke als *solcher* ist. Aber dabei darf man wieder nicht etwa an äußere Leistungen denken, denen die Forderung des Glaubens als Forderung der Gesinnung gegenüberträte. Der Glaube bildet vielmehr den Gegensatz zu *aller* Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetz keineswegs auf äußerliche Leistungen, sondern ebenso auf die Gesinnung ging, so schließt der Glaube auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung aus. Er ist eben keine Art menschlicher Leistung, durch die man irgend etwas sich beschaffen oder verdienen, irgendeinen Ruhm erlangen könnte (3 27), und eben weil er alles menschliche Rühmen ausschließt, das dem normalen Verhältnis des Menschen zu Gott schlechthin widerspricht, ist die Rechtfertigung aus Glauben die allein dem religiösen Bewußtsein ganz genügende (v. 28). Als der Gegensatz *aller* menschlichen Leistung ist der Glaube ein Verzichtleisten auf alles eigene Tun und Erwerben, ein Sichverlassen auf etwas anderes, ein Vertrauen. So steht 4 5 dem eigenen Wirken behufs Erwerbung der Gerechtigkeit gegenüber das ausschließliche Vertrauen auf den, der die Gerechtigkeit dem Gottlosen, also dem, der sie am wenigsten beanspruchen kann, zuerteilt: dem Vertrauen auf eigenes Verdienst das unbedingte Vertrauen auf die göttliche Gnade (v. 4)«[1]. Auch hier verbinden sich richtige Er-

[1] B. Weiss S. 316 f.

kenntnisse mit einer Verkennung dessen, was Paulus im letzten Grunde hat sagen wollen. Wenn der Glaube nach B. Weiss keine menschliche Leistung ist, sondern als Gegensatz aller menschlichen Leistung ein Sichverlassen auf etwas anderes, ein Vertrauen auf die göttliche Gnade, so ist die Frage, was denn dieses Vertrauen ist, ob es nicht doch menschliche Leistung bleibt, die dann von Gott für Gerechtigkeit (im Sinne der Gesetzeserfüllung) angerechnet wird. Der Fehler liegt darin, daß der Begriff der Rechtfertigung nicht aus der Sphäre der Gesetzeserfüllung gelöst wird, daß der Glaube, obwohl die Gerechtigkeit aus Gnaden gewährt wird, als Bedingung Gottes angesprochen wird, »unter welcher allein er den Sünder für gerecht erklären kann« [1], kurz, daß der Gnadencharakter des Glaubens nicht erkannt und betont ist: nach B. Weiss ist es ein Akt der göttlichen Gnade, daß der Glaube, obwohl er keine Gesetzeserfüllung und da er ein Verzichtleisten auf eigenes Tun ist, als Gerechtigkeit angerechnet wird, während nach Paulus eben der Glaube selbst ein Akt der göttlichen Gnade ist und durch diesen Akt der göttlichen Gnade die Rechtfertigung sich offenbart. Dann aber ist es völlig unmöglich, von dem Glauben als einer Voraussetzung und Bedingung der Rechtfertigung zu sprechen, und es geht nicht an, die Aussagen über Glaube und Rechtfertigung einer isolierenden Betrachtung zu unterziehen und die in der Verschiedenheit der Ausdrucksweisen vorliegenden Schwierigkeiten zu übersehen.

Legen wir den Glaubensbegriff zugrunde, nach dem der Glaube nicht als die Vorbedingung, sondern als das Erlebnis der Rechtfertigung verstanden sein will — ich kann in diesem Zusammenhang darauf verzichten, diesen Glaubensbegriff noch näher zu begründen —, so ist allerdings zunächst zu sagen, daß die paulinischen Wendungen dieser Beziehung recht wenig entsprechen, insofern durch den Gebrauch der Präpositionen ἐκ und διά und des Dativs gerade das umgekehrte kausale (und damit auch zeitliche) Verhältnis ausgesprochen zu sein scheint: die Rechtfertigung »aus« dem Glauben oder »durch«

[1] B. Weiss S. 312.

den Glauben setzt scheinbar voraus, daß der Glaube eben doch als Vorbedingung der Rechtfertigung zu fassen ist.

Nach Deissmann wäre das aber ein Mißverständnis dessen, was Paulus allein hat meinen können[1]. Vielmehr: »Die Rechtfertigung 'aus' dem Glauben und 'durch' den Glauben ist tatsächlich Rechtfertigung 'im' Glauben, Rechtfertigung 'in Christus'«. Das heißt: Deissmann erklärt die mißverständlichen Wendungen nach der seiner Meinung nach unmißverständlichen Wendung, die allein ihm die Anschauung des Paulus richtig wiederzugeben scheint. Er begründet diese Gleichsetzung mit dem Hinweis darauf, daß die Rechtfertigung »aus« dem Glauben sich mit der Rechtfertigung »in Christus« (Gal 2 17) decken müsse, da ja der Glaube die Verbindung mit Christus sei und sich nur »in Christus« verwirkliche, und daß der Rechtfertigung »in Christus« eben die Rechtfertigung »im« Glauben entsprechen müsse[2]. »Die Rechtfertigung 'aus' dem Glauben oder 'auf' den Glauben oder 'durch' den Glauben bei Paulus ist häufig mißverstanden worden und wird häufig vom vulgären Protestantismus auch heute mißverstanden. Etwa so: die Rechtfertigung gilt als die Belohnung der Glaubensleistung des Menschen durch Gott«[3]. Deissmann meint, daß Paulus selbst zu diesem Mißverständnis vielleicht die Veranlassung gegeben habe durch den starken Gebrauch der Vokabel λογίζεσθαι, besonders im 4. Kapitel des Römerbriefes; Paulus stehe aber mit dieser Vokabel unter dem Zwange der Formulierung des von ihm verwerteten Septuaginta-Zitats, sie dürfe keinesfalls als das charakteristische Rechtfertigungswort betrachtet werden. Damit ist Deissmann völlig im Recht, ebenso auch, wenn er betont, daß der Glaube bei Paulus nicht menschliche Leistung vor Gott, sondern göttliche Wirkung auf den Menschen in Christus sei[4]. Daraus folgt dann ohne weiteres, daß

[1] Deissmann S. 132.

[2] Er betrachtet es als statistischen Zufall, daß die Formel »im Glauben«, die sich in den Paulusbriefen sonst sehr häufig findet, niemals mit dem Terminus »rechtfertigen« verbunden ist (S. 132 Anm. 8).

[3] Es ist ersichtlich, wie nahe die Darstellung von B. Weiss sich mit dem von Deissmann skizzierten Mißverständnis berührt.

[4] Das allein kann der paulinische Gegensatz sein, nicht der von B.

die fraglichen Wendungen nicht in dem Sinne gemeint sein können, als ob der Glaube doch als menschliche Leistung gewürdigt werden solle. Es ergibt sich also die vorhin angeführte These, daß die Rechtfertigung »aus« und »durch« den Glauben tatsächlich Rechtfertigung »im« Glauben sein muß.

So einleuchtend dieses Ergebnis dem ist, der den Erwägungen Deissmanns und dem von ihm zugrunde gelegten Glaubensbegriff des Paulus zustimmt, so muß aber doch gefragt werden, wie denn Paulus dazu kommt, sich so mißverständlich auszudrücken. Es liegt ja doch nicht so, daß erst die Verwertung des mißverständlichen λογίζεσθαι auch die Verwendung der Formeln »aus« und »durch« den Glauben zur Folge hätte haben müssen. Sondern ganz abgesehen von dem Gebrauch des λογίζεσθαι ist schon die Verwendung der Präpositionen ἐκ und διά mißverständlich. Eben deswegen ist der Hinweis auf den Zwang der Formulierung des Septuaginta-Zitats keine ausreichende Erklärung dafür, daß Paulus dem Mißverständnis selbst Tür und Tor geöffnet hat.

Nun könnte man freilich folgenden Weg einschlagen: man könnte sagen, daß die Wendung vom »Anrechnen« des Glaubens zwar Paulus nicht in die Gefahr gebracht habe, eine mechanische Auffassung des Glaubens zu vertreten, daß er aber ohne ihren Einfluß vielleicht doch so achtsam gewesen wäre, zur Vermeidung von Mißverständnissen auf die verfänglichen Präpositionen ἐκ und διά zu verzichten[1]. Aber damit wäre auch nicht viel gewonnen, denn damit wäre nur eine, vielleicht sehr wichtige Entschuldigung für Paulus gefunden, aber nach wie vor müßte man fragen, warum Paulus gerade diese Formeln gewählt hat.

Eine andere Erklärung hat Kühl versucht, allerdings nicht mit spezieller Abzweckung auf die uns beschäftigenden Fragen,

Weiss aufgestellte: Verzichtleisten auf eigenes Tun und Erwerben und unbedingtes Vertrauen auf die göttliche Gnade.

[1] Ich kann nicht ersehen, ob das die Ansicht Deissmanns ist; jedenfalls geht aus seinen Ausführungen nicht hervor, ob er die Verwendung der mißverständlichen präpositionalen Formeln lediglich als Nachwirkung der entschuldbaren Verwendung des unpassenden λογίζεσθαι versteht.

aber doch nicht ohne direkte Beziehung auf sie[1]. Kühl ist in der Hauptsache an der Erklärung des Röm 1 17 sich zweimal findenden ἐκ πίστεως interessiert und untersucht die Verbindung von δικαιοσύνη θεοῦ mit ἐκ πίστεως. Sein Beweis stützt sich auf den von Paulus Röm 3 27 angewandten Terminus νόμος πίστεως: er findet in ihm die Bestätigung des von ihm vorher aufgestellten Kardinalsatzes, daß eine Gerechtigkeit Gottes ohne irgendeine Norm, ohne einen νόμος nicht zu denken sei[2]. Wenn Paulus von der Gerechtigkeit χωρὶς νόμου spreche, so meine er damit stets nur das mosaische Gesetz als das Gesetz der Werke, also den νόμος ἔργων. Daß er Röm 3 27 von einem νόμος πίστεως spreche, zeige, daß es für ihn selbstverständliche Voraussetzung sei, daß auch bei der Gerechtigkeit Gottes, die nach 3 21 jetzt geoffenbart sei, ein νόμος irgendwelcher Art eine Rolle spielen müsse, eben der νόμος πίστεως als die neue maßgebende Norm. So erklärt sich ihm die Wendung δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως als gegensätzliche Bildung zu der δικαιοσύνη θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου daraus, »daß nach dem Bewußtsein des Apostels von δίκαιον εἶναι, δικαιοῦν, δικαιοσύνη θεοῦ nicht die Rede sein kann, wenn nicht die dazugehörige Norm (νόμος) angegeben wird«[3]. Das ἐκ πίστεως in der Verbindung mit δικαιοσύνη θεοῦ ist nach Kühl nur verständlich durch die Zuhilfenahme der paulinischen Anschauung von der Notwendigkeit eines νόμος überall da, wo von Gerechtigkeit gesprochen wird. Entsprechend versteht Kühl auch τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Röm 3 27: ὁ ἐκ πίστεως ist der, der sich der auf den neuen νόμος πίστεως sich gründenden Beurteilungsweise des Verhaltens der Menschen durch Gott unterwirft[4]. Damit sind also diese auch für unsere Untersuchung bedeutsamen Termini, in denen ἐκ πίστεως auftritt, erklärt als Kon-

[1] Ernst Kühl Die Heilsbedeutung des Todes Christi, Berlin 1890 S. 4—46: 1. Abschnitt: Von der Gerechtigkeit Gottes und ihrer Beziehung auf den Heilstod Christi.

[2] Kühl S. 21.

[3] Kühl S. 29. Vgl. hierzu die andere Erklärung, die H. Weinel Biblische Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., Tübingen 1921 S. 291 bietet: Paulus sage νόμος ἔργων und νόμος πίστεως, weil er den Begriff »Religion« nicht habe.

[4] Kühl S. 29. 44.

trastparallelen zu *δικαιοσύνη θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου* und *ὁ ἐκ νόμου*, veranlaßt durch den Gegensatz des *νόμος ἔργων* und des *νόμος πίστεως*.

Es wäre denkbar, von dieser Erklärung des *ἐκ πίστεως* aus auch eine Lösung der Frage zu unternehmen, warum Paulus die uns mißverständlich erscheinenden Wendungen von der Rechtfertigung *ἐκ* und *διὰ πίστεως* gebraucht hat, wenn diese Erklärung Kühls wirklich zu halten wäre. Das ist aber nicht der Fall. Denn sie widerspricht der paulinischen Anschauung vom Glauben und von der Rechtfertigung[1]. Der Terminus *νόμος πίστεως* darf nicht in dieser Weise als Schlüssel des Geheimnisses betrachtet werden: er erklärt sich nicht aus einer *νόμος*-Ideologie, sondern aus dem Bedürfnis nach antithetischer Formulierung, das Paulus Röm 3 27 als Gegensatz zu *νόμος ἔργων*[2] das paradoxe Wort vom *νόμος πίστεως* prägen läßt. Es ist das keine Lehrformel, die in geruhsamer Reflexion gefunden und in der theologischen Polemik angewandt worden wäre, sondern ein geistreiches Wort, das, im Augenblick eingegeben, durch eine kühne Kombination der größten Gegensätze überrascht und doch dadurch, daß es den Nachdruck ganz auf die *πίστις* legt, nichts anderes besagt als das *πίστει χωρὶς νόμου* des folgenden Verses. So etwa wird *νόμος πίστεως* gewöhnlich verstanden[3]. Aber eigentlich ist der Terminus in seiner Entstehung und Bedeutung auch damit mißverstanden. Die Ergänzung zu *διὰ νόμου πίστεως* ist ja nicht dem Vers 3 28 zu entnehmen, sondern zu ergänzen ist selbstverständlich: *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις*[4]. Das besagt also: *διὰ νόμου πίστεως* ist

[1] Theodor Haering *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus, Tübingen 1896 S. 54 ff.

[2] Es spricht gegen Kühl auch die Beobachtung, daß Paulus nur an dieser Stelle, soweit ich sehen kann, den Terminus *νόμος ἔργων* gebraucht, ebenso wie auch der Terminus *δικαιοσύνη θεοῦ ἐξ ἔργων νόμου* von Kühl gebildet ist (nur Gal 3 21 kommt *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* vor). Die Gegenüberstellung Kühls erweist sich damit doch als sehr konstruiert.

[3] Z. B. Hans Lietzmann An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament III 1), 2. Aufl., Tübingen 1919 S. 49 2 »V. 28 führt den Begriff *νόμος πίστεως* erläuternd aus.«

[4] Auch darin liegt ein Argument gegen Kühls Auffassung: er setzt *νόμος πίστεως* ohne weiteres in Be-

nicht gebildet als Gegensatz zu einem *δικαιοῦσθαι διὰ νόμου ἔργων*, ja man wird sogar behaupten müssen, daß Paulus die Frage *διὰ ποίου νόμου* nicht deshalb in dieser Form gestellt hat, weil er von dem *νόμος ἔργων* und dem *νόμος πίστεως* reden wollte, sondern daß die Formulierung *διὰ ποίου νόμου* durch das Prädikat *ἐξεκλείσθη* veranlaßt ist[1]. Mit anderen Worten: die Verwendung der Vokabel *νόμος* ist nicht aus dem vorher deutlich gewordenen Gegensatz *ἔργα νόμου (νόμος)* und *πίστις* zu verstehen, derart, daß Paulus, als er *διὰ ποίου νόμου* fragte, schon hätte fragen können: *διὰ νόμου ἔργων*. Vielmehr ist unabhängig von dem technischen Gebrauch *νόμος*-mosaisches Gesetz, durch *ἐξεκλείσθη* veranlaßt, die diesem sachgemäße Vokabel *νόμος* verwandt worden[2], darauf durch die Formu-

ziehung zum *δικαιοῦσθαι*, des Menschen, während der Zusammenhang diese Beziehung zunächst nicht erlaubt.

[1] So auch Theodor Zahn Der Brief des Paulus an die Römer (Kommentar zum Neuen Testament VI), 3. Aufl., Leipzig-Erlangen 1925 S. 201: »Die Frage *διὰ ποίου νόμου*, welche aus dem vorigen durch *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις* zu vervollständigen ist, setzt nicht nur voraus, daß überhaupt kein Mensch Gott gegenüber sich selbst rühmen kann, was nach 3 4. 9. 18. 23 sich von selbst versteht, sondern auch, daß alle Menschen durch ein Gesetz, natürlich ein von Gott gegebenes, unverbrüchliches Gesetz daran verhindert sind.«

[2] Ich hoffe, daß deutlich ist, was ich damit meine. *νόμος πίστεως* ist gar nicht als paradoxe Formulierung zu fassen (so wird es meist verstanden, auch von Haering S. 56), weil zum mindesten *νόμος* (vielleicht auch *πίστις*) nicht den technischen Sinn hat, den es im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre sonst hat. Wenn wir *ἐξεκλείσθη* durch »es ist ausgeschlossen« übersetzen, so verliert das Wort leicht die Nuance, die die Verbundenheit mit einem *νόμος* erst erklärlich macht. *ἐξεκλείσθη* heißt nicht: »es ist nicht möglich«, »es ist nicht denkbar«, sondern: »es ist unmöglich gemacht«, »es ist verboten«, und zwar durch eine Bestimmung, durch einen *νόμος*. Daß Paulus nicht einfach fragt: »wodurch?«, sondern: »durch welche Bestimmung?«, erklärt sich daher, daß die Vokabel *ἐκκλείειν* eine Bedeutung hat, die das Unmöglichmachen durch einen *νόμος* einschließt. Ich behaupte nicht, daß es sich hier um eine aus der Juristen- und Verwaltungssprache stammende Redewendung handelt, denn dafür fehlen die Belege; aber daß die Vokabel *νόμος* lediglich durch die Vokabel *ἐκκλείειν* provoziert ist, möchte ich doch annehmen.

lierung *διὰ ποίου νόμου* die weitere Frage *τῶν ἔργων*; angeregt und durch sie der Gegensatz *διὰ νόμου πίστεως* hervorgerufen. Es hängt viel davon ab, daß man sich diese spontane, darum nicht nur in der Syntax, sondern auch in der Wahl der Worte sprunghafte Produktion der Stelle recht vergegenwärtigt. Mit *νόμος ἔργων* ist auch nicht das mosaische Gesetz als solches gemeint, so daß *νόμος ἔργων* dem terminus technicus *νόμος*, wie er vorher gebraucht ist und auch in der Verbindung *ἔργα νόμου* vorkommt, gleichgesetzt werden dürfte, so wenig *νόμος πίστεως* das *δικαιοῦσθαι πίστει* bezeichnet, sondern das mosaische Gesetz ist ein *νόμος ἔργων*, und das Evangelium, die *ἀποκάλυψις* oder *φανέρωσις* der *δικαιοσύνη θεοῦ* (Röm 1 17 3 21), ist ein *νόμος πίστεως*[1]. Es ist durch diese Erwägungen völlig unmöglich gemacht, der Formulierung *νόμος πίστεως* so großes Gewicht beizulegen, wie es z. B. Kühl getan hat, und erst recht scheint es nicht angängig zu sein, von dieser Position aus die Frage der Bedeutung der Formel *ἐκ πίστεως* zu untersuchen. Wir werden also im folgenden von der Wendung *νόμος πίστεως* absehen können und müssen.

Ebensowenig aber kann auch die Formulierung *ὁ ἐκ πίστεως* zur Klärung unserer Frage dienlich sein, und zwar nicht nur, weil sie nicht im Sinne Kühls verstanden werden darf. Diese Formulierung verhält sich völlig neutral gegenüber der Verwendung von *ἐκ πίστεως* in Verbindung mit *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν*. Denn es handelt sich hier nicht um eine prägnante Konstruktion, bei der die Präposition *ἐκ* durch den Einfluß von *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* entstanden wäre[2], sondern selbstverständlich um dieselbe Konstruktion, wie sie in *οἱ ἐκ περιτομῆς*, *οἱ ἐξ ἐριθείας*, *οἱ ἐξ Ἰσραήλ* vorliegt, also um eine mit dem substantivierenden Artikel verbundene Herkunfts- oder

[1] Mit Recht übersetzt Zahn S.202 mit dem unbestimmten Artikel: »etwa durch ein Werkgesetz?« und »nein, sondern durch ein Glaubensgesetz.«

[2] So erklärt es etwa Christian Gottlob Wilke Die neutestamentliche Rhetorik, ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Dresden und Leipzig 1843 S. 133 zu Röm 4 14; »*οἱ ἐκ νόμου*, das *ἐκ* wegen des beigefügten *κληρονόμοι*, so wie gesagt wird *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως*, vgl. 4 16«, womit auf die parallele Bildung *τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* verwiesen sein soll.

Zugehörigkeitsbestimmung, die durch die Präposition ἐκ zum Ausdruck gebracht ist, ein Sprachgebrauch, der auch im klassischen Griechisch seine Belege hat[1]. Es bezeichnet demnach ὁ ἐκ πίστεως den Menschen, der aus dem Bereich des Glaubens stammt, wie ὁ ἐκ νόμου den Menschen bezeichnet, der aus dem Bereich des jüdischen Gesetzes stammt, den Juden[2]. Jedenfalls ist es nicht möglich, von dieser Konstruktion aus einen Beitrag zum Verständnis der Wendung δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως zu gewinnen[3].

Wohl aber ist durch die Auseinandersetzung mit der These Kühls die Aufmerksamkeit bereits auf eine wichtige Erscheinung gelenkt, die wir nunmehr zu verfolgen haben. Es hat sich gezeigt, daß die Dialektik des Paulus ausgesprochen antithetischen Rhythmus[4] hat. Das ist freilich eine Beobachtung, die schon oft gemacht worden ist. Es ist selbstverständlich, daß der Gegensatz ἔργα bzw. νόμος und πίστις in hohem Maße

[1] Friedrich Blass Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. Albert Debrunner, 5. Aufl., Göttingen 1921 S. 123 § 209, 2; über ὁ ἐκ πίστεως und ὁ ἐκ νόμου sind allerdings keine Angaben vorhanden. Vgl. aber Preuschen-Bauer Sp. 365 sub ἐκ 3 d und Ludwig Radermacher Neutestamentliche Grammatik (Handbuch zum Neuen Testament), 2. Aufl., Tübingen 1925 S. 26 und 226.

[2] Auch Röm 4 14 (vgl. die Ansicht von Wilke in Anm. 2 S. 128) ist οἱ ἐκ νόμου nicht durch κληρονόμοι beeinflußt (Gal 3 18 darf nicht als Gegenbeweis herangezogen werden). auch nicht durch δικαιοῦσθαι ἐκ νόμου, sondern wie in allen diesen Fällen ist ὄντες oder ein verwandtes Partizip zu ergänzen: vgl. Röm 4 16 τῷ ἐκ τοῦ νόμου und die Satz-Konstruktion Gal 3 10 ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν. Ganz parallel gebildet ist auch ὁ ἐκ πίστεως Röm 3 26 4 16 Gal 3 7. 9; Röm 4 14. 16 und 4 16 sowie Gal 3 10 und 3 7. 9 korrespondieren beide Wendungen miteinander, wobei für die grammatische Erklärung besonders beachtlich erscheint, daß der Relativsatz Gal 3 10 dem substantivierten Präpositionaladverb 3 7. 9 entspricht. Vgl. auch οἱ ὑπὸ νόμον Gal 5 21.

[3] Das gilt auch für den Versuch von Titius (S. 120 Anm. 1). So richtig er die Wendung οἱ ἐκ πίστεως wiedergibt durch »die, welche dem Gebiet des Glaubens entstammen«, so verfehlt ist ihre Kombination mit der sonst gebrauchten Formel ἐκ πίστεως und ihre Auswertung für den paulinischen Glaubensbegriff.

[4] Johannes Weiss Beiträge zur paulinischen Rhetorik (in: Theologische Studien . . . Bernhard Weiss . . . dargebracht, Göttingen 1897 S. 165—247) S. 175.

die Dialektik des Apostels beeinflussen wird, und daß wiederum das Bedürfnis nach antithetischer Formulierung, das, wie J. Weiss richtig bemerkt[1], bei Paulus nicht nur dialektische Manier ist, sondern ein Grundelement seines religiösen und theologischen Denkens, nach seiner Lebensgeschichte und seiner religiösen Entwicklung gerade bei diesem Gegensatz besonders kräftig sich regen wird. Das erklärt die zahlreichen pointierten Gegenüberstellungen von *πίστις* und *ἔργα νόμου* bzw. *νόμος*, es erklärt aber noch nicht restlos die Frage, die uns beschäftigt, warum Paulus *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* u. ä. formuliert. Sobald wir aber auch hier These und Antithese gegenüberstellen, also z. B. *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* und *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως*, sehen wir, daß in diesem antithetischen Parallelismus doch irgendwie die Lösung liegen muß. Sie liegt darin, daß Paulus das Bestreben hat, bei dem Aufbau der antithetisch-parallelen Glieder eine möglichst große formale Korrespondenz zu bewahren. Die äußere Gleichförmigkeit ist ihm ein wirksames Mittel, den Gegensatz noch schärfer hervortreten zu lassen. Der logische Parallelismus orientiert sich in diesen Fällen lediglich an den Gliedern, die These und Antithese darstellen, alles Uebrige wird die Forderung des formalen Parallelismus untergeordnet. Es soll dadurch vermieden werden, daß die Aufmerksamkeit durch die ungleichmäßige Formulierung der Nebensächlichkeiten abgelenkt und der Eindruck der allein wichtigen Gegensätze abgeschwächt wird. Das hat mitunter natürlich zur Folge, daß »die Genauigkeit des Gedankens« bei diesen im Augenblick weniger wichtigen Gliedern des Parallelismus »unter dem Bestreben einer äußeren Gleichförmigkeit« »leidet«[2].

Solche Fälle lassen sich bei Paulus ziemlich oft beobachten. J. Weiss weist auf Röm 1 3 f. 8. 10. 11. 28 als Beispiele hin[3]. Auch

[1] J. Weiss Beiträge S. 176.

[2] J. Weiss Beiträge S. 180.

[3] J. Weiss Beiträge S. 180 f. Auf die Formulierungen *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* usw. geht er nicht ein; auch in seinem Buch Das Urchristentum, Göttingen 1917 S. 386—387 betont er nur, daß die Formel »aus Glauben« im Grunde nicht passe und Mißverständnissen Vorschub leiste, gibt aber keine Erklärung für ihren Gebrauch (vgl. auch S. 393).

die Formulierung *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* mit den ihr verwandten Formulierungen wird sich so erklären.

Betrachten wir zunächst *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* (Röm 9 30 10 6 Phil 3 9) und *δικαιοῦν* bzw. *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* (Röm 3 30 5 1 Gal 2 16 3 8. 24). Sie sind der Gegensatz zu *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* (Röm 10 5) und *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων (νόμου)* (Röm 3 20 4 2 Gal 2 16 dreimal). Wenn man nicht als Ausweg die Annahme wählen will, die Präposition *ἐκ* habe ihre eigentliche Bedeutung erweitert oder verwischt[1], wird man urteilen müssen, daß durch die Präposition sowohl *νόμος* und *ἔργα* als auch *πίστις* als etwas gesetzt werden, was außerhalb der *δικαιοσύνη* und des *δικαιοῦσθαι* steht. *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* setzt ein anderes Verhältnis voraus, als es etwa in *δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* (Phil 3 6) gegeben ist. Es besteht also gegenüber einer Formulierung wie *δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* bei der Verwendung der Präposition *ἐκ* ein anderes Verhältnis zu *δικαιοσύνη*, gleichviel, ob *νόμος* oder *πίστις* in ein Verhältnis zu *δικαιοσύνη* gebracht werden. Anders gewendet: *νόμος* und *πίστις* treten zwar durch die Präposition *ἐκ* in dasselbe Verhältnis zu *δικαιοσύνη*; dieses muß aber ein anderes sein, als es etwa durch die Präposition *ἐν* hergestellt würde.

Daß diese Parallelität dem Bestreben nach formaler Korrespondenz entspringt, ist ohne weiteres klar. Es muß nur gefragt werden, ob bei *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* und *ἐκ πίστεως* durch die Präposition *ἐκ* auch das gleiche sachliche Verhältnis betont wird. Es wäre doch möglich, daß das Verhältnis, das in beiden Fällen durch *ἐκ* hergestellt wird, Nuancierungen aufweist, die zwar dem durch die Präposition *ἐν* geschaffenen Verhältnis gegenüber sich gleichmäßig ablehnend verhalten, aber innerhalb des Bedeutungsumfangs von *ἐκ* sehr wohl vorhanden sind. Dann würde etwas Aehnliches vorliegen wie bei der Verwendung von *κατά* Röm 1 3 f. und *διά* Röm 8 10, wo auch dieselbe Präposition in zwei Bedeutungen auftritt[2]. Auch in den uns vorliegenden Fällen wäre das möglich. Daran allerdings, daß bei *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* die Präposition *ἐκ* die Werke

[1] Damit wäre aber zugleich das Problem verwischt.

[2] J. Weiss Beiträge S. 180 f.

als Bedingung der Rechtfertigung bezeichnet, kann gar kein Zweifel sein. Aber es wäre denkbar, daß bei *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* eine Bedeutungsnuance der Präposition vorliegen könnte, nämlich *ἐκ* in der Bedeutung »gemäß, entsprechend«[1]. Dann wäre mit *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* zwar noch nicht dasselbe ausgesagt, was in *δικαιοσύνη ἐν πίστει* liegen würde, aber der Glaube wäre nicht in schroffer Form als die Bedingung der Rechtfertigung bezeichnet[2].

Trotzdem glaube ich nicht, daß *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* so zu erklären ist, obwohl, wie betont, verwandte Erscheinungen diese Erklärung stützen würden. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Präposition *ἐκ* in *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* dieselbe Bedeutung hat wie in *δικαιοσύνη ἐκ νόμου*. Der Anstoß, den die Mißverständlichkeit der Präposition *ἐκ* gibt, wird sich nicht beseitigen oder mildern lassen durch die Annahme einer Bedeutungsnuance. Paulus hat eben die mißverständliche und im Grunde nicht recht passende Bedeutung beabsichtigt. Daß er sie nicht vermieden hat, erklärt sich daraus, daß die Formulierung *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* als Antithese zu *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* geprägt ist unter gleichzeitigem Streben nach möglichst großer äußerer Gleichförmigkeit. Also zwar konstituiert *ἐκ* in beiden Fällen dasselbe Verhältnis zwischen *δικαιοσύνη* einerseits und *νόμος* und *πίστις* andererseits, aber dieses Verhältnis ist völlig unbetont und ohne inhaltliche Kraft. Nur um den Gegensatz von *νόμος* und *πίστις* noch stärker hervorzuheben, ist dieselbe Präposition beibehalten, sie dient nur der Konzentration des Parallelismus auf das Wesentliche, nämlich den Gegensatz von *νόμος* und *πίστις*[3]. Es geht demnach nicht an, aus *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* eine spezielle Aussage über das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung herauszulesen, und

[1] Vgl. Preuschen-Bauer Sp. 366 sub *ἐκ* 3 i und Radermacher S. 26 über die Vorliebe für Umschreibungen mit *ἐκ*.

[2] Es ist ersichtlich, daß diese Bedeutung der von Kühl vorgeschlagenen angenähert ist.

[3] Wenn oft gesagt worden ist (z. B. auch von Haering S. 56), daß für Paulus der Glaube an die Stelle der Werke trete, so gilt das eben nicht nur in religiös-theologischer, sondern in diesem Fall entscheidend auch in stilistisch-dialektischer Hinsicht.

auch *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* darf nur deswegen als sachentsprechende Aussage über das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung bewertet werden, weil diese Formulierung als die gegebene These und das primäre Glied des Parallelismus notwendig unter Rücksicht auf das tatsächliche Verhältnis von *νόμος* und *δικαιοσύνη* gebildet sein muß. Damit ist also zugegeben, daß *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* eine Bildung ist, die dem Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung, wie es sich für Paulus darstellt, nicht entspricht, zugleich aber behauptet, daß diese Formulierung gar nicht als Schilderung dieses Verhältnisses entstanden und beabsichtigt ist und darum auch nichts darüber aussagen kann, wie Paulus sich dieses Verhältnis gedacht hat. Vielmehr muß *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, sobald nicht das stilistische, sondern das inhaltliche Verhältnis der beiden Größen untersucht werden soll, religiös-theologisch erklärt werden nach dem Ganzen der paulinischen Bekenntnisse vom Glauben und von der Rechtfertigung, nach den Stellen, an denen Paulus ohne einen Zwang zu bestimmten formalen Prägungen nur die Sache hat darstellen wollen.

Dem widerspricht nun nicht, daß *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* und *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων (νόμου)* — und die entsprechenden Wendungen mit *δικαιοῦν* bzw. *δικαιοῦσθαι* — in den uns erhaltenen Paulusbriefen selten direkt in Antithese stehen. Entweder fehlt, wo eine der beiden Formulierungen sich findet, die Entsprechung (z. B. Röm 9 30), oder es werden verwandte Formulierungen vorgezogen (z. B. Phil 3 9 *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* neben *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* und *δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει*). Es kann nur auf Röm 10 5. 6, wo *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* und *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* einander gegenüberstehen, und auf Gal 2 16 verwiesen werden: *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*[1]. Aber auch diese Stellen werden beweiskräftig nur durch die

[1] Unmittelbar vorher steht allerdings in demselben Vers: *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* — Vielleicht kann auch Röm 9 32 *οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* herangezogen werden, da ja die Ergänzung dieser prägnanten Antwort aus dem vorhergehenden Satz 9 31 entnommen werden muß (aus *διώκων νόμον δικαιοσύνης*).

Ueberlegung, daß wir ja gar nicht erwarten dürfen, in den Paulusbriefen Belege für die vorhin dargelegte Entstehung der Formulierung *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* zu finden. Denn selbstverständlich hat Paulus längst vor der Zeit, aus der die brieflichen Belege stammen, diese Termini ausgebildet. Darum widerspricht der Textbefund nicht der aufgezeigten Genesis dieser Formulierung.

Wir können also die These vertreten, daß das *ἐκ πίστεως* in Verbindung mit *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* seiner Entstehung nach sich lediglich aus der mit dem Mittel möglichster äußerer Gleichförmigkeit arbeitenden antithetischen Dialektik des Paulus erklärt, also nicht als sachliche Parallele zu dem entsprechenden *ἐκ νόμου* geschaffen ist und darum auch nichts über das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung aussagt.

In der Zeit, aus der unsere brieflichen Belege für diese Formel stammen, hat sich die Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι* längst so verfestigt, daß sie auch da angewandt werden kann, wo sie nicht im Kontrast zu den entsprechenden Verbindungen mit *ἐξ ἔργων* (*νόμου*) steht, und daß sie in ein Wechselverhältnis mit anderen Konstruktionen treten kann.

Das ist ja nun bezeichnend für die Rechtfertigungsterminologie des Paulus, daß sie sich einer ganzen Reihe von verschiedenen Ausdrucksweisen bedient. Diese Differenzierung war der Ausgangspunkt unserer eigentlichen Untersuchung, und mit ihr haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

Da ist zunächst festzustellen, daß wir diese Terminologie in einem Stadium beobachten, in dem ein völliger Austausch zwischen den einzelnen Konstruktionen stattgefunden hat und möglich ist. Die Belege sind zahlreich, wo in unmittelbarer Nähe die Verbindungen mit *ἐκ πίστεως*, *διὰ πίστεως*, *πίστει*, *ἐπὶ τῇ πίστει* sich in der verschiedensten Kombinierung vorfinden. Diese Tatsache zusammen mit der Beobachtung, daß Paulus auch sonst durch Präpositionswechsel seine Diktion zu beleben pflegt [1], läßt darauf schließen, daß wenigstens in

[1] Vgl. J. Weiss Beiträge S. 172. 173, bes. Anm. 1 auf S. 173; Wilke

diesem Stadium nur ganz geringe Unterschiede zwischen den einzelnen Konstruktionen noch bestehen können. Tatsächlich wird auch meist eine Synonymität der verschiedenen Ausdrucksweisen angenommen [1]. Ich betrachte es in diesem Zusammenhang nicht als meine Aufgabe, zu untersuchen, wieweit in ihnen doch noch spezielle Funktionen aufzuspüren sind [2]. Wohl aber habe ich mich mit der Frage zu beschäftigen, ob etwa die anderen Konstruktionen neben ἐκ πίστεως ebenfalls als mißverständlich in dem Sinne angesehen werden müssen, daß in ihnen unter Umständen der Glaube doch als Vorbedingung der Rechtfertigung erscheinen könnte. Dabei scheidet von vornherein die Möglichkeit aus, daß diese Deutung etwa wegen der Kombination mit der Formel ἐκ πίστεως sich ergeben müßte, da wir für diese eben eine andere Erklärung nachgewiesen haben.

Die Formel διὰ (τῆς) πίστεως, die, sehr häufig bei Paulus [3], in Verbindung mit δικαιοσύνη (Röm 3 22 Phil 3 9) und δικαιοῦν bzw. δικαιοῦσθαι (Röm 3 30 Gal 2 16) auftritt, ist eine antithetische

S. 344; Georg Benedict Winer Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl., besorgt von Gottlieb Lünemann, Leipzig 1867 S. 339 bes. Anm. 2. J. Weiss meint: »Es wäre durchaus verkehrt, hinter diesem Wechsel irgendwelche theologischen Finessen zu vermuten.«

[1] Z. B. Zahn S. 206; Lietzmann S. 50 zu Röm 3 30; Ernst Kühl Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913 S. 128. Die gelegentlichen Textvarianten, die die einzelnen Konstruktionen austauschen, können vielleicht dafür geltend gemacht werden, daß sich das Gefühl für die Synonymität der Konstruktionen in der frühen Zeit der Ueberlieferung lebendig erhalten hat.

[2] Das ist z. B. behauptet bei Hermann Cremer Biblisch-Theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Griechisch, 11. Aufl., hrsg. v. Julius Kögel, Stuttgart und Gotha 1923 S. 328. In der Hauptsache kommt Röm 3 30 in Betracht; vgl. Hermann Cremer Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh 1899 S. 334; Zahn S. 205 f.

[3] Auch diese Stellen könnten sehr wohl zur Erklärung herangezogen werden, z. B. Röm 3 25 ἱλαστήριον διὰ πίστεως, II Kor 5 7 διὰ πίστεως περιπατεῖν, Gal 3 14 ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως, 3 26 υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ πίστεως. Auch Eph und Kol bieten wichtiges Material, besonders Eph 2 8, wo διὰ πίστεως und ἐξ ἔργων im Gegensatz stehen. Vgl. das διὰ νόμου Röm 4 13.

Bildung zu *διὰ νόμου*, das Gal 2 21 mit *δικαιοσύνη* verbunden ist. Man wird urteilen müssen, daß diese Formel kaum in den Verdacht kommen kann, daß sie mißverständlich sei oder gar im Widerspruch mit dem paulinischen Glaubensbegriff stehe. Denn offenbar wird durch sie nur angedeutet, daß der Glaube als Wirkung der göttlichen Gnade das Mittel ist, dessen sich Gott bedient, um den Menschen seine Rechtfertigung erfahren zu lassen [1].

Dasselbe wird auch von der Konstruktion mit dem Dativ *πίστει* zu halten sein. Sie findet sich nur Röm 3 28 *δικαιοῦσθαι πίστει*. Es ist nicht richtig, unter Hinweis darauf, daß sie nur mit dem Passiv verbunden erscheint, zu behaupten, »daß der Unterschied von *διὰ τῆς πίστεως* v. 30 darin liegt, daß der Glaube nicht wie v. 30 als Vermitllung der göttlichen Gabe, sondern als Mittel ihres Empfangs, des Gerechtwerdens, des Gerechtigkeitsstandes, also nicht von Gott bewirkt, sondern lediglich als menschliches Verhalten im Gegensatz zu *ἔργα νόμου* in Betracht kommt« [2]. Einmal wird es zufällig sein, daß an der einen Stelle, an der sich diese Konstruktion überhaupt vorfindet, das Passiv steht, und dann zeigt die analoge Konstruktion *δικαιοῦσθαι τῇ αὐτοῦ χάριτι* Röm 3 24 Tit 3 7, daß damit, daß das Passiv gebraucht, also der Mensch Subjekt ist, keineswegs mit *πίστις* das menschliche Verhalten gemeint zu sein braucht [3].

Die *δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει* Phil 3 9 kann neben der *δικαιο-*

[1] Davon, daß der Glaube als das Mittel des Menschen ausgegeben werde, kann nicht die Rede sein. Es ist sehr beachtlich, worauf Zahn S. 240 Anm. 86 hinweist, daß Paulus nirgends ein *διὰ (τὴν) πίστιν* mit *δικαιοῦν* verbindet: er »hat sich wohl gehütet, auch nur ein einziges Mal den Glauben des Menschen als Grund der Rechtfertigung zu bezeichnen« (S. 240). — Es ist nicht nötig, *διὰ πίστεως* als Limitation des *ἐκ πίστεως* durch Paulus selbst aufzufassen; so Haering S. 57, der auch das *εἰς πίστιν* Röm 1 17 für diese Ansicht geltend macht. — Wir sind allerdings in der Gefahr, die Terminologie des Paulus zu sehr reflektiert und theologisch zu sehen; vgl. dagegen mit Recht Wilhelm Mundle Das religiöse Leben des Apostels Paulus, Leipzig 1923 S. 111 f.

[2] Cremer-Kögel S. 328. Aber auch diese Deutung würde den Gnadencharakter des Glaubens nicht bestreiten.

[3] Vgl. auch Röm 5 2.

σύνη διὰ πίστεως in demselben Vers nichts anderes bedeuten als diese. Auch δικαιοσύνη πίστεως (Röm 9 30 10 6 Phil 3 9) ist nach den anderen Stellen zu erklären.

Damit ist erwiesen, daß allein die Formel ἐκ πίστεως mißverständlich sein könnte, während die anderen Konstruktionen von vornherein Mißverständnissen nicht ausgesetzt sind [1] und der Anschauung des Paulus vom Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung durchaus entsprechen.

Es muß als eine sehr willkommene Ergänzung unserer bisherigen Untersuchung empfunden werden, daß auch die bei Paulus eine so bedeutsame Rolle spielende Präposition ἐν im Zusammenhang der Rechtfertigung Verwendung gefunden hat. Zwar ist die Verbindung von ἐν πίστει mit δικαιοσύνη usw. nicht belegt: wie Deissmann mit Recht bemerkt, durch Zufall [2]. Aber es finden sich die Kontrastparallelen δικαιοσύνη ἐν νόμῳ Phil 3 6 Gal 3 21 (varia lectio) und δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ Gal 3 11 5 4 sowie die Kontaktparallelen δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ Gal 2 17 (vgl. auch δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ II Kor 5 21), ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ Röm 5 9, ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν I Kor 6 11. Bei diesen Formulierungen bedeutet das ἐν selbstverständlich »die Sphäre, in der δικαιοῦσθαι statthat« [3] und ist nicht instrumental gemeint [4]. Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß der Glaube nicht als Leistung des Menschen in Betracht kommt, sondern

[1] Daß sie gelegentlich doch mißverstanden worden sind, hebt diese Feststellung nicht auf, rechtfertigt es aber, daß sie von Deissmann in seiner Polemik zusammen mit der Rechtfertigung »aus« Glauben der Rechtfertigung »im« Glauben gegenübergestellt worden sind.

[2] Deissmann S. 132 Anm. 8.

[3] Cremer-Kögel S. 328.

[4] Blass-Debrunner S. 115 § 195 1 c versteht die Konstruktion mit ἐν wie auch die mit dem Dativ instrumental. Die biblisch-theologischen Probleme sind bei ihm nicht angedeutet. Ich gebe zu, daß durch die Konstruktion mit ἐν νόμῳ die Beurteilung etwas erschwert wird; aber die δικαιοσύνη ἐν νόμῳ bezeichnet wohl nicht »die in (also von) dem Gesetz vorgeschriebene Gerechtigkeit« (so Wetter S. 164), sondern die im Bereich des Gesetzes sich vollziehende und erstrebte δικαιοσύνη; ἐν νόμῳ ist also lokal orientiert wie ἐν Χριστῷ (vgl. Deissmann S. 139. 256).

daß er das Erlebnis der Rechtfertigung ist, die Sphäre, in der die *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (Röm 5 17) empfangen wird.

So sind wir denn zum Ergebnis gekommen, daß die Darstellung der paulinischen Anschauung von der Rechtfertigung »aus« Glauben, die Deissmann gegeben hat, nicht im Widerspruch mit der Terminologie steht, deren Paulus sich bedient, daß sie vielmehr von dieser durchaus bestätigt wird.

Der Begriff ΔΥΝΑΜΙΣ bei Paulus.

Ein Beitrag zum Wesen urchristlicher Begriffsbildung.

Von

Otto Schmitz.

Es ist bereits eine Fülle sorgsamer Forscherarbeit an die sprachliche und sachliche Aufhellung der religiösen Begriffswelt des Neuen Testaments gewendet worden. Der Name Adolf Deissmann darf geradezu als Symbol für eine wichtige Seite dieser Bemühungen gelten. Was uns aber noch fehlt, ist eine zusammenfassende Darstellung der urchristlichen Grundbegriffe nach ihrer *religionsgeschichtlichen Eigenart*. Wir brauchen eine systematische Untersuchung über das Wesen dieser Begriffe, die sie ganz hineinstellt in den sprachgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in den sie gehören, und zugleich ihr unableitbares Besondere voll zur Geltung kommen läßt. Es ist hier nicht der Ort, diese große Aufgabe methodologisch zu entfalten. Sie soll nur an einem kleinen Beispiel erläutert werden, soweit das an einem einzelnen Begriff möglich ist. Wenn ich dafür den religiösen Kraftbegriff wähle, so geschieht es deshalb, weil das Wort *δύναμις* dem Manne, dem diese Zeilen ein Dankeszeichen sein wollen, für sein Verständnis des Neuen Testaments [1] wie für sein inneres Leben [2] besonders wertvoll ist. Wie schon die Konkordanz lehrt, findet sich *δύναμις* im Neuen Testament vor allem bei Paulus [3]. Er ist der klassische Zeuge des reli-

[1] Vgl. Tragende und stählende Kräfte des Neuen Testaments, in der Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1920 S. 44—55.

[2] Vgl. De profundis, Berlin 1925 S. 37 f.

[3] Die Johannes-Texte außer der Apokalypse fallen ganz aus; von

giösen Kraftbegriffs im Urchristentum. Demgemäß handeln wir im folgenden von *δύναμις* bei Paulus [1].

Ueberblickt man den *Gebrauch des Wortes in den Paulusbriefen*, so fällt von vornherein auf, daß es nicht mit der terminologischen Präzision eines philosophischen Fachausdrucks verwendet ist. Es weist vielmehr einen Reichtum mannigfaltiger Beziehungen auf, ohne daß diese Fülle und Beweglichkeit irgendwie zu schillernder Undeutlichkeit des Gemeinten führt. So wird *δύναμις* gelegentlich im Sinne von »Vermögen« gebraucht, sowohl von der geldlichen (2 Kor 8 3) wie von der seelischen Leistungsfähigkeit (2 Kor 1 8; für das sittlich-geistliche »Vermögen« vgl. 1 Kor 10 13 *ὑπὲρ ὃ ἠδύνασθε*) [2]. Einmal heißt es soviel wie »Bedeutung« (1 Kor 14 10) nach einem auch sonst verbreiteten Sprachgebrauch [3]. Ein andermal wird das, was der »Sünde« ihre tatsächliche Wirkungskraft gibt, sie zum »Stachel des Todes« macht, — das »Gesetz« — »die Kraft der Sünde« genannt (1 Kor 15 56) [4]. Damit ist bereits der Uebergang zur religiösen Verwendung des Wortes gewonnen.

Wir besprechen zunächst die Stellen, in denen sein *Zusammenhang* mit dem *religiösen Sprachgebrauch* des *Judentums* bzw. des *Hellenismus* offenkundig ist. Wenn Paulus Röm 1 20 von der »ewigen Kraft und Gottheit« spricht, als welche das unsichtbare Wesen Gottes an den Werken des Schöpfers für das Denken sichtbar wird, so ist diese Aussage deutlich in den organischen Zusammenhang des Evangeliums eingefügt

---

den synoptischen Evangelien bietet das Werk des Griechen Lukas den meisten Stoff; vgl. auch die Apostelgeschichte.

[1] Vgl. Adolf Deissmann Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1925 S. 108, 125, 129.

[2] Papyribelege für *κατὰ*, *παρὰ* und *ὑπὲρ δύναμιν* bei Friedrich Preisigke Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, Berlin 1925 Sp. 401, und besonders bei J. H. Moulton and G. Milligan The vocabulary of the Greek Testament, Part II, London 1922 S. 171 f.

[3] Außer den bei Cremer-Kögel Bibl.-theol. Wörterbuch der Neutestamentl. Gräzität [10], Gotha 1915 S. 371 genannten Stellen aus Plato und Polybius vgl. noch Hermas Vis. III 4 3, Justin Dial. 125 1.

[4] Vergleichbar etwa *δύναμις* im Sinne von Rechtskraft, Wirkungskraft in den Papyrusstellen bei Preisigke a. a. O. Sp. 402.

(vgl. 1 20 c 2 1 3 20. 23); was aber den Gebrauch des Wortes *δύναμις* angeht, so überschreitet sie — bei allem Eingetauchtsein der Argumentation in die geistige Luft der Zeit — in keiner Weise die Linie des Alten Testaments bzw. der LXX. In ausdrücklicher Anführung von Exodus 9 16 erscheint die mit Pharao selbstherrlich verfahrende Macht Gottes über die Kreatur Röm 9 17 als Folie seines ebenso selbstherrlichen Erbarmens (vgl. *τὸ δυνατόν* v. 22 und *δυνατός . . . . πάλιν ἐγκεντρίσαι* 11 23). Alttestamentliche Farbe hat auch die Bezeichnung der Engel, in deren Begleitung der »Herr Jesus« bei seiner »Offenbarung vom Himmel her« Strafvergeltung üben wird, als »Engel seiner Macht« [1] 2 Thess 1 7 (vgl. die aus Jesaia 2 stammende Formulierung *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* v. 9). Ebensowenig ist es spezifisch christlicher Sprachgebrauch, wenn die gottfeindlichen Geistermächte, die Christus durch seine kommende Herrschaft völlig entmächtigen wird (1 Kor 15 24), über die er jetzt schon zur Rechten Gottes im himmlischen Bereich erhoben ist (Eph 1 21), und die darum die Seinen nicht von der Liebe Gottes »in Christus Jesus unserm Herrn« trennen können (Röm 8 38) neben andern Namen auch den Namen »Kraft« bzw. »Kräfte« erhalten [2]. Selbst wenn eine bestimmte Gruppe pneumatischer Wirkungen als »Wirkungen von Kräften« bzw. geradezu als »Kräfte« bezeichnet wird (1. Kor 12 10. 28) [3] mit Betonung des Außerordentlichen (Gal 3 5), ja Wundermächtigen (2 Kor 12 12 *σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν*) [4] dieser Erweisungen, so werden wir damit gewiß tief in den besonderen Kraftstrom des Urchristentums hineingeführt [5]; die Be-

[1] Zu dem Genetiv *δυνάμεως αὐτοῦ* siehe v. Dobschütz im Kommentar zur Stelle. Nach Strack-Billerbeck Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. I, München 1922 S. 973 treten Engel als Gefolge des Messias in der spätjüdischen Literatur nirgends hervor.

[2] Vgl. die hellenistischen Belege bei Preuschen-Bauer Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments [2] Gießen 1925 Sp. 323.

[3] Zur Unterscheidung dieser *ἐνεργήματα δυνάμεων* bzw. *δυνάμεις* von den besonderen *χαρίσματα ἰαμάτων* siehe Joh. Weiss im Kommentar zu 1 Kor 12 10, wo freilich allzufein psychologisiert wird.

[4] Vgl. Röm 15 19 und für die satanische Gegenwirkung 2 Thess 2 9.

[5] Trench Synonyma des Neuen

nennung als solche aber ist durch den Gebrauch von *δύναμις* im Sinne »wunderbarer göttlicher Machttat« in den LXX (vgl. Ps 117 [118] 15. 16 144 [145] 4) bereits vorgebildet, wie denn auch der Plural in den synoptischen Evangelien nicht selten von den Krafttaten Jesu gebraucht wird[1].

Die Erweisung der *Schöpfermacht Gottes* in der *Auferweckung Jesu* dagegen ist eine Aussage, die erst auf dem Boden des Urchristentums möglich wurde und sich so nur bei Paulus findet: 1 Kor 6 14 und 2 Kor 12 4. Beide Male ist die künftige Auferweckung der Christusangehörigen durch die »Kraft Gottes« in der Erweckung Christi eingeschlossen. Auch Eph 1 19 f. wo die »überschwängliche Größe seiner Kraft« in bezug auf die Glaubenden ausgesagt werden soll, geschieht das so, daß sie ihr Maß empfängt durch die Auferweckung Christi aus den Toten als der primären Einsatzstelle dieser Kraftwirkung, deren unüberbietbare Größe in einer plerophorischen Fülle synonymer Wendungen (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*) bezeugt wird. Hier wie Kol 2 12 bezieht sich die übergreifende Wirkung der Auferweckung Christi auf die durch das Evangelium für die Glaubenden schon geschehene Mitauferweckung vgl. Eph 2 5, während Phil 3 9 das »ihn und die Kraft seiner Auferstehung erkennen« wie an den vorerwähnten Stellen ausdrücklich auf die künftige Totenauferstehung bezogen ist, wenn auch die »Kraft seiner Auferstehung« glaubensmäßig schon jetzt »erkannt« werden kann. Phil 3 20 wird die Vollendungsherrlichkeit des Auferstehungsleibes in den großen Zusammenhang der umfassenden Kraftwirkung des erhöhten *κύριος* gestellt (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*

Testamentes, übersetzt von Werner, Tübingen 1907, erinnert an die »Kräfte der zukünftigen Welt« (Hebr 6 5) und zitiert das Wort von Franz Delitzsch: »Jedes Wunder ist eine Machtäußerung der in die Welt der Schöpfung, welche dem Tode verfallen ist, eintretenden Welt der Erlösung« (S. 222).

[1] Z. B. Matth 11 20 13 54. 58. Im Munde des Herodes Matth 14 2 = Mark 6 14 sind die Kräfte als magisch wirksam gedacht, weswegen hier *δυνάμεις* = Heilkräfte verglichen werden kann (die Stellen bei Preuschen-Bauer a. a. O. Sp. 322); Gal 3 5 und 1 Kor 12 28 dagegen sind nicht selbständige Wunderkräfte, sondern geistgewirkte Krafttaten gemeint.

τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα), nicht ohne daß sein eigener Herrlichkeitsleib als Urbild dieser Verwandlung heraustritt. Wenn Röm 1 4 die Herrlichkeitsseite der Sohnschaft Jesu durch seine Kennzeichnung als »Sohn Gottes in Kraft gemäß Heiligkeitsgeist auf Grund von Totenauferstehung« zum Ausdruck gebracht wird, scheinbar ohne daß die auf die anderen übergreifende Wirkung dieser Auferstehungsmacht sich zeigt, so trügt hier der Schein. In Wahrheit wird von »Jesus Christus unserm Herrn«, dessen χριστότης mit seinem Charakter als »Sohn Gottes in Macht« gegeben ist, sofort ausgesagt, daß Paulus von ihm Gnade und Sendung empfangen hat εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (v. 5).

Damit kommen wir von der Verbindung des Kraftbegriffs mit der Auferstehung im paulinischen Sprachgebrauch, die immerhin eine Analogie in dem Worte Jesu Matth 22 29 = Mark 12 24 hat, zu seiner eigensten *Charakteristik des Evangeliums* als »Kraft Gottes« Röm 1 16, der die gleiche Aussage über das Kreuzeswort 1 Kor 1 18 sich zur Seite stellt. Jedesmal wird die »Kraft« gemessen an der Fähigkeit des Evangeliums, die kritische Situation des Menschen zum Heil zu wenden (εἰς σωτηρίαν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν). Indem Röm 1 16 diese Rettungsmacht mit der Enthüllung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium zusammengebracht wird (v. 17), die ihrerseits an das Kreuz Christi gebunden ist (vgl. Röm 3 21 – 26), stellt sich der innere Zusammenhang mit 1 Kor 1 18 her. In 1 Kor 1 18 kommt die Paradoxie des Sachverhaltes — »das Wort vom Kreuz Kraft Gottes« — scharf zum Ausdruck (τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία), während sie Röm 1 16 nur anklingt (οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι)[1]. Die äußerste Zuspitzung erhält diese Paradoxie, wenn der Inhalt der paulinischen Verkündigung, der gekreuzigte Christus, in einem Atem »Aergernis und Torheit« und zugleich »Gottes Kraft und Gottes Weisheit« genannt wird, 1 Kor 1 23 f.[2]. Dadurch, daß »der gekreuzigte Christus« als

[1] Für den Augenschein der Draußenstehenden erscheint das Evangelium eher als Schwachheit denn als Kraft.

[2] »Kraft« und »Weisheit«, durch die Rettungsmacht der Verkündigung (1 21) zusammengefügt, aber so, daß δύναμις die erste Stelle hat

»Kraft Gottes« in den schärfsten Gegensatz zu den menschlichen Kraftmaßstäben tritt, wird auch die Haltung des Verkündigers als des Trägers dieser Kraft Gottes in den gleichen Gegensatz der »Gotteskraft« zur »Menschenweisheit« gestellt (1 Kor 2 5)[1]. Es kommt darauf an, daß in seinem Wort und seiner Verkündigung statt überredender Weisheitsworte vielmehr »Geist und Kraft« sich wirksam erweisen[2]. Die Verbindung der Worte »Kraft« und »Geist« ist bedeutsam und wird uns noch weiter beschäftigen.

Vorerst aber gilt es, die Aussagen des Paulus über das Verhältnis von »Kraft« und »Wort« zusammenzustellen; sie werden uns von selber vom »Worte« zum »Geiste« weiterführen. Das Evangelium bzw. das Kreuzeswort *ist* als solches rettende Kraft Gottes, wenn diese Kraft auch nur den *σωζόμενοι* bzw. den *κλητοί* als Kraft offenbar wird. Daß sie mit dem menschlichen Wort der Botschaft noch nicht ohne weiteres für Paulus gegeben ist, lehrt 1 Thess 1 5, wo die Wirkung des Evangeliums in Thessalonich nicht nur auf das Wort zurückgeführt wird, sondern ausdrücklich die mit dem Wort verbundene »Kraft« zusammen mit »heiligem Geist« und »großer Gewißheit« hervorgehoben ist. Stehen hier »Wort« und »Kraft« in einem Ergänzungsverhältnis, so wird 1 Kor 4 19 f. das »Wort« der »Kraft« geradezu entgegengesetzt, freilich nicht das Wort des Evangeliums, das nach 1 Thess 2 13 als »Wort Gottes« in den Glaubenden wirksam ist, vielmehr das Wort der »Aufgeblasenen« in Korinth, das aller Voraussicht nach die »Kraft« vermissen läßt. Auf die »Kraft« aber kommt es an[3], da das

(vgl. auch 1 18), weil das Evangelium primär als »Kraft Gottes« erfahren wird, mit der aber die »Weisheit Gottes« mitgesetzt ist.

[1] Vgl. auch die Antithetik der *δύναμις* Gottes, die zugleich *σοφία* ist, zu den Macht- und Weisheitskategorien der »Welt« in 1 Kor 1 26—31, wo V. 30 mit der in Christus gegebenen *σοφία*, gleichsam als Ersatz für *δύναμις*, die zusammengehörige Dreiheit *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* verbunden wird.

[2] Die Genetive sind trotz des Widerspruchs von Joh. Weiss im Kommentar zur Stelle als solche des Objekts zu verstehen: »in Erweisung von Geist und Kraft«.

[3] Vgl. die Kennzeichnung derer, die zwar die »äußere Form« (*μόρφωσις*) der Frömmigkeit besitzen,

Reich Gottes nicht in »Wort«, sondern in »Kraft« sein Wesen hat[1].

Diesem Wort ohne Kraft fehlt der »Geist«, der dem Wort des Evangeliums seine Kraft gibt (1 Thess 1 5; vgl. auch 1 Kor 4 20 mit Röm 14 17). »*Geist*« *und* »*Kraft*« gehören für Paulus auf das engste zusammen. Er spricht nicht nur von »Geist *und* Kraft« (1 Kor 2 4) bzw. von »Kraft *und* heiligem Geist« (1 Thess 1 5), er redet auch von der »Kraft heiligen Geistes« (Röm 15 19 13)[2] bzw. von dem »Geist der Kraft« (2 Tim 1 7). Gemeint ist immer der *eine* der Gemeinde Jesu gegebene Geist Gottes; er ist es auch, der die »Kraftwirkungen« wirkt (1 Kor 12 10 f., vgl. Gal 3 5), wo das Darreichen des Geistes und Wirken von Krafttaten durch Gott miteinander verbunden ist). Die Synonymik von »Geist« und »Kraft« tritt auch 1 Kor 15 43 zutage, wo Paulus nach der Kennzeichnung des Auferstehungslebens durch die gleichfalls synonymen Wendungen ἐν δόξῃ und ἐν ἀφθαρσίᾳ fortfährt mit ἐγείρεται ἐν δυνάμει, um zu enden mit ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν (vgl. dazu Röm 1 3 υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). Vorwiegend aber ist von dem Zusammenhang der »Kraft« mit dem »Geiste« in Aussagen über die missionarische Wirksamkeit des Paulus und ihre Wirkung die Rede; vgl. außer 1 Thess 1 5, 1 Kor 2 4, Röm 15 19, 2 Tim 1 7, Gal 3 5 auch 2 Kor 6 4 ff., wo der Apostel seine vorbildliche Haltung als »Gottesdiener« am Ende in die Worte faßt ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ V. 6; hier gipfelt die voraufgehende Aufzählung in der Kraftaussage, die besonders eng der Aussage über das »Wort« angegliedert ist, aber auch den Zusammenhang mit dem »heiligen Geist« noch durchfühlen läßt[3].

aber ihre »Kraft« verleugnen, 2 Tim 3 5.

[1] Für das Verhältnis von »Wort« und »Geist« bei Paulus vgl. im übrigen meine eben in den »Neutestamentlichen Forschungen« als 4. Heft der »Paulusstudien« erschienene Schrift: »Die Bedeutung des Wortes bei Paulus«, Gütersloh 1926.

[2] Der Kraftbegriff dient hier, besonders V. 19, wesentlich der Charakteristik der genetivischen Ausdrücke (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου), auf denen der Ton ruht.

[3] Für die Verbindung von »Geist«

Wie kennzeichnend das Wort »Kraft« für die apostolische Wirksamkeit des Paulus ist, wird auch sonst oft genug sichtbar. In seinem *missionarisch-seelsorgerlichen Ringen um die Gemeinden* ist er getragen von göttlicher Energie (*ἐνέργεια*), und zwar ist es ein starker Strom der Kraft Christi, den er in sich wirksam spürt (*ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει* Kol 1 29). Wie Gott ihm gegenüber wirksam war in der Richtung auf die Heiden (*ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη* Gal 2 8), wie Jesus Christus ihn stark gemacht hat zu dem Dienst am Evangelium, mit dem er betraut wurde (*τῷ ἐνδυναμώσαντί με* 1 Tim 1 12)[1], so stand er — der »Herr« — ihm in einer für ihn selber und die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden äußerst kritischen, von aller Menschenhilfe verlassenen Stunde seines Lebens bei und stärkte ihn (*καὶ ἐνεδυνάμωσέν με* 2 Tim 4 17), wie Paulus denn überhaupt alles vermag durch den, der ihn stark macht (*ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* Phil 4 13). Die *δύναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* steht ihm sogar zur Verfügung, wenn er den korinthischen Blutschänder »im Namen unseres Herrn Jesu« dem Satan übergeben will, 1 Kor 5 4 f.[2]. Sie kommt zu der versammelten Gemeinde und des Paulus trotz leiblicher Abwesenheit gegenwärtigem Geist hinzu, um die Gerichtsvollmacht dieses Vorgehens zu konstituieren[3]. Aber dieser Gebrauch seiner »Vollmacht«[4], die ihm »der Herr gegeben hat zum Auf-

und »Kraft« vgl. auch noch Eph 3 16, ferner aus dem übrigen Neuen Testament Luk 1 17 4 14 AGesch 1 8 10 38.

[1] Zu dem noch immer ungelösten Problem der Pastoralbriefe, deren Stoff ich in dieser Studie schon aus methodischen Gründen mitverwerte, vgl. neuestens die Bemerkungen von Adolf von Harnack Die Briefsammlung des Apostels Paulus, Leipzig 1926 S. 14 f.

[2] Das einzige Mal in den Paulusbriefen, wo »Name« und »Kraft« sich ausdrücklich berühren, vgl. immerhin noch 2 Thess 1 11 und, was die Sache angeht, Phil 2 9—11.

[3] Reitzenstein verkennt den Rhythmus des Satzgefüges, wenn er *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* nur mit *τοῦ ἐμοῦ πνεύματος* verbinden will; vgl. Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 215.

[4] Das Wort *ἐξουσία*, das Paulus hier und sonst gebraucht, gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Studie. Es haftet ihm das Moment der Machtvollkommenheit bzw. der Befugnis an, das dem Worte *δύναμις* fremd ist. Lehrreich für diesen Unterschied ist Luk 10 19 verglichen mit 4 36 und 9 1.

bau und nicht zur Zerstörung« (2 Kor 13 10), ist ein außerordentlicher Ausnahmefall. Für gewöhnlich nimmt er die richtende »Kraft unseres Herrn Jesus Christus« (vgl. 1 Kor 10 22) so wenig in Anspruch, daß er vielmehr »in *Schwachheit*« vor den Leuten steht (1 Kor 2 2 vgl. 4 10 2 Kor 10 10 13 3. 9). Das Besondere aber ist, daß er inmitten dieser Schwächlichkeit seines Auftretens, inmitten ständigen Verfolgungerleidens, ja Getötetwerdens gleichzeitig als »Gefäß« für den Kraftüberschwang Gottes dient (2 Kor 4 7). Die in seiner Verkündigung wirksame Kraft kontrastiert so stark mit ihrem Träger, dem »irdenen Gefäß«, das den »Schatz« der erkannten und bezeugten »Christus-Herrlichkeit« birgt, damit das Eigentumsrecht Gottes an dieser überschwänglichen Kraft gewahrt bleibt. Dieser ihr Ursprung gibt der »Kraft« erst ihre *ὑπερβολή*. Eben darum kann sie zusammen mit der Schwachheit ihres Trägers bestehen. Noch mehr, Paulus hat es in einer furchtbaren Erfahrung seines Lebens, als der »Stachel für sein Fleisch« — der »Satansengel«, der ihn »mit Fäusten schlug« — dreimaligem Flehen zum Herrn nicht wich, in unmittelbarer Zusprache Christi gelernt, daß »die Kraft in Schwachheit zur Vollendung kommt« (2 Kor 12 9). Diese wahrhaft paradoxe Erkenntnis hat zur Folge, daß er bei dem notgedrungenen Sichrühmen in Konkurrenz mit seinen korinthischen Gegnern durch das Schwergewicht der ihn bewegenden Sache von der mit Vorbehalt eingenommenen Linie »fleischlichen« Sichrühmens immer wieder abgedrängt und dazu geführt wird, sich vielmehr »seiner Schwachheiten zu rühmen« (2 Kor 11 30 12 5. 9), »damit über mich komme die Kraft Christi« (*ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ*). Darum läßt er sichs gefallen »in Schwachheiten, in Gewalttätigkeiten, in Nöten, in Verfolgungen und Bedrängnissen, für Christus«. Denn — wie er den Sachverhalt in seinem Endergebnis abschließend formuliert — »wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12 10).

Von dieser Kraftwirkung Christi, der 1 Kor 1 24 geradezu »Gottes Kraft« genannt wird, sind auch *die Gemeinden* umfaßt. Von den als »Kräftewirkungen« bzw. »Kräfte« bezeichneten

Geistesgaben haben wir bereits gesprochen. In diesem Zusammenhang redet Paulus gern von dem *ἐνεργεῖν* Gottes (1 Kor 12 6. 11 Gal 3 5). Der Ausdruck begegnet auch sonst. Phil 2 12 wird das ganze auf die Rettung gerichtete »Bewirken« der Leser, sowohl das *ἐνεργεῖν* wie das *θέλειν*, auf das in ihnen motivierend wirksame *ἐνεργεῖν* Gottes zurückgeführt. Dementsprechend erbittet Paulus für die praktische Lebensführung der Kolosser, daß sie »in aller Kraft gestärkt« werden (*ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι*) gemäß der »Herrlichkeitsmacht« (*κράτος τῆς δόξης*) Gottes, 1 11 [1], vgl. auch Eph 1 19. Eph 3 16 soll der Vater »nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit« der Gemeinde geben, »in Kraft stark zu werden« (*δυνάμει κραταιωθῆναι*) am »inwendigen Menschen«. Was inhaltlich damit gemeint ist, sagt V. 17: »Daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne« usw. Die abschließende Doxologie V. 20 zeigt die »Kraft« von V. 16 als eine innerlich wirksame, Gebetszuversicht hervorrufende, in Anbetung mündende (*τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι .... κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν αὐτῷ ἡ δόξα ....*). Auch den Thessalonichern gegenüber ist es der Gebetswunsch des Apostels, daß Gott »das Werk des Glaubens in Kraft« zur »Erfüllung« bringe, »damit der Name unseres Herrn Jesu an euch verherrlicht werde« 2 Thess 1 11. Hier soll nach dem Zusammenhang Berufung und Glaube wirksam werden *ἐν δυνάμει*. Eph 6 10 handelt es sich um Kraft im Kampf des Glaubens mit den dämonischen Gegenmächten: *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*. Der Ausgangspunkt ist diesmal die Einschaltung der Kraft vom Menschen aus, — er setzt sie in Bewegung — wenn es auch eine ganz andere als die menschliche Kraft ist (*ἐν κυρίῳ*). »Die Macht seiner Stärke« bringt die Machtfülle des »Herrn« als solche plerophorisch zum Ausdruck. Die Aufforderung *ἐνδυναμοῦσθε* setzt das *ἐνεργεῖν* dieses *κράτος τῆς ἰσχύος* als *δύναμις* voraus. Es fällt auf, daß der *Leidenshintergrund* der Kraftwirkungen

[1] Deutlich ist hier *κράτος* die »objektive« Macht, *δύναμις* die »subjektive« Kraft. Beachte die Verbindung von *κράτος* und *δόξα*, die auch sonst in urchristlichen Doxologien begegnet, vgl. 1 Petr 1 11 Jud 25 Offenb Joh 6 1 5 13.

Christi in den auf die Leser bezogenen Kraftaussagen der Paulusbriefe so gut wie gar nicht sichtbar wird. Im Gegenteil, sie werden verschiedentlich in seelsorgerlicher Ironie und in ernstgemeinter Darstellung als »stark« angesprochen (1 Kor 4 10; 2 Kor 1 12 13 3. 9), wo gleichzeitig von der apostolischen Schwachheit die Rede ist. Nur 2 Tim 1 8 heißt es: *συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ*. Außerdem ist noch Röm 8 26 zu nennen, wo Paulus aus eigenster Erfahrung aber die Brüder miteinschließend den lastenden Druck der ganzen unvollendeten Situation, der auf dem Glaubenden liegt und ihn ganz persönlich in seinem Beten lähmt, als *ἀσθένεια* bezeichnet, von der dann aber doch 2 Kor 12 9 gilt, weil der »Geist« dieser Schwachheit zur Hilfe kommt. Derartige Schwachheitszustände schließen aber den gesunden Wachstumsprozeß des Leibes Christi nicht aus, zu dessen Charakteristik Eph 4 16 die Prägung *κατ' ἐνέργειαν* dient. Selbst ein Schwachsein im Glauben (Röm 14 1 f. 15 1 vgl. 1 Kor 8 11), das sich in Gewissensschwäche äußert (1 Kor 8 7. 12) muß von den »Starken« (Röm 15 1) getragen werden (vgl. 1 Kor 9 22, 12 22, 2 Kor 11 29, 1 Thess 5 14; ja es muß auch abgesehen davon in der Art, wie vom neuen Gehorsam der Glaubenden geredet wird, Rücksicht genommen werden auf die Schwachheit ihres Fleisches (*ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν* Röm 6 19)[1]. Aber obwohl so die Gefahr der menschlich-irdischen Unvollkommenheitssituation für Erkennen und Wollen noch andauert, gehört der Zustand der Schwachheit im ganzen für die *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* der Vergangenheit an (Röm 5 6 *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι*). Und so ist denn auch an dem Glauben Abrahams nicht das Schwachsein, sondern das Starkwerden das Vorbildliche, ein Starksein, das nicht aus menschlichem Frömmigkeitsaufschwung, vielmehr aus entschlossener Bejahung der göttlichen Verheißung stammt (Röm 4 19 f.).

Damit sind wir wieder einmal auf den Zusammenhang von »*Kraft*« *und* »*Glaube*« gestoßen, der uns im Verlauf dieser Ueber-

[1] »Schwachheit« und »Fleisch« gehören auch sonst für Paulus zusammen, vgl. Röm 1 3 f. Gal 4 13; Röm 8 3 nimmt allerdings das Fleisch dem Gesetz seine Kraft.

sicht über den Gebrauch des Wortes *δύναμις* immer aufs neue entgegengetreten ist, ohne daß wir jedesmal ausdrücklich darauf hingewiesen haben. Es genügt auch jetzt, die Belege in aller Kürze zusammenzustellen: Röm 1 16 4 19 f. 1 Kor 2 5 Gal 3 5 Phil 3 9 Eph 1 19 f. Kol 2 12 2 Thess 1 11. Sie bilden den gegebenen Abschluß des ganzen Ueberblicks.

Aus dem Ueberblick über den Sprachgebrauch erwächst von selber die Frage nach der *religionsgeschichtlichen Eigenart* des paulinischen Kraftbegriffs. Zu ihrer Beantwortung gehen wir aus von der bemerkenswerten Tatsache, daß niemals der Versuch gemacht wird, das Wort *δύναμις* durch eine Begriffsbestimmung nach seiner Bedeutung abzugrenzen und in seinem Inhalt festzulegen[1]. Dennoch hat es eine völlig eindeutige inhaltliche Bestimmtheit. Paulus weiß, was er mit dem Wort meint, wenn er es in dem prägnanten Sinne gebraucht, und er ist gewiß, daß seine Leser dasselbe darunter verstehen wie er. Wodurch kommt diese Eindeutigkeit des religiösen Kraftbegriffs in den Paulusbriefen zustande, wenn sie nicht durch logische Abgrenzung und terminologische Fixierung sichergestellt wird? Mit andern Worten: wie ist es möglich, den Sinn des Wortes *δύναμις* bei Paulus zu verstehen?

Wir versuchen ihm zunächst von der *sprachlichen* Seite aus näherzukommen. Es steht fest, daß Paulus das Wort *δύναμις* weder neu gebildet noch auch als erster in den religiösen Sprachgebrauch eingeführt hat; er fand es außerordentlich häufig in seiner *griechischen Bibel* vor[2], nicht selten auch von der Kraft Gottes gebraucht. *Δύναμις θεοῦ* bzw. *κυρίου* dient nicht nur zur Bezeichnung der himmlischen Heermacht Gottes (1 Chron 12 22 Josua 5 13 [14])[3], sondern auch zur Charakteristik

[1] Vgl. dagegen die stoischen Begriffsbestimmungen *δύναμίς ἐστιν ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων* und *δύναμις ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων καὶ κατακρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν* bei Simplicius in Aristot. categ. f. 58 A ed. Bas.

[2] Zu der Vereinfachung und Nivellierung des Begriffsschatzes des Urtextes durch die LXX rechnet Deissmann Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbücher für die Klassische Altertumswissenschaft, 1903) S. 26 unter vielen anderen Beispielen auch die Wiedergabe von 26 semitischen Ausdrücken durch das e i n e *δύναμις*.

[3] In diesem Sinne heißt er als

seiner Allmacht und Wunderkraft (Deut 3 24, Judith 13 14, 1 Chron 29 11 Hiob 37 14 Sap Sal 1 3 Bar 2 11 Ps 20 [21] 14 76 [77] 14 92 [93] 1 und die oben S. 142 genannten Psalmstellen)[1]. Er ist es auch, der den Seinen Kraft gibt, zumal seinem Gesalbten (1 Sam 2 4 Ps 20 [21] 1. 13 53 [54] 1 59 [60] 12 107 [108] 13 109 [110] 2), ja der selber die δύναμις den Seinen ist (Ps 45 [46] 1 139 [140] 7 Hab 3 19), im Gegensatz zu denen, die sich auf ihre eigene Kraft verlassen (1 Sam 2 10 Ps 48 [49] 6 32 [33] 16. 17). Es finden sich sogar Verbindungen wie δύναμις und σωτηρία Ps 139 [140] 7 vgl. 3 Makk 6 13), δύναμις und σοφία (Hiob 11 6. 20 12 13 vgl. Dan Th 2 23), δύναμις und πνεῦμα (Sap Sal 5 23 11 20), wobei πνεῦμα freilich »Hauch« bedeutet und nicht »Geist« (vgl. auch Ps 32 [33] 6).

Bezeichnend für das Eindringen des unpersönlichen griechischen Kraftbegriffs in das *hellenistische Judentum* ist Kap 7 25 des Weisheitsbuches, wo die Weisheit als ein »Aushauch« der Kraft Gottes« (ἀτμὶς .... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) erscheint καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτωρος δόξης εἰλικρινής. Nach V 17 des gleichen Kapitels hat Gott Salomo »die irrtumslose Kenntnis der Dinge verliehen«, so daß er das System der Welt und die Wirkenskraft der Elemente kennt (εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν τῶν στοιχείων), eine γνῶσις, zu der als letztes auch die Kenntnis der »magischen Kräfte der Wurzeln« (δυνάμεις ῥιζῶν) gehört V. 20. Nach Magie schmeckt auch die wunderbare Beschützung des Tempelschatzes wider den vom syrischen Könige Seleukus nach Jerusalem gesandten Heliodorus, die das 2. Makkabäerbuch 3 24 ff. erzählt. Er wird in der Schatzkammer durch eine μεγάλη ἐπιφάνεια von der δύναμις Gottes V. 24 überführt und erfährt sie durch Geißelhiebe so drastisch am eigenen Leibe, daß er infolge der göttlichen Kraftwirkung (διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν V. 29) sprachlos und hilflos

»Herr der Heerscharen« κύριος bzw. κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων (2 Sam 6 2. 18 1 Kö 17 1 18 15 2 Kö 19 20 u. ö.) und es wird von seinem »Heer« als von seinen δυνάμεις gesprochen (Ps 102 [103] 21 148 2). Zur Uebersetzung bzw. Ersetzung von Zebaoth durch (κύριος) τῶν δυνάμεων vgl. auch Deissmann Die Hellenisierung usw. S. 175.

[1] Vgl. auch 3 Makk 5 7 und 7 9.

zu Boden sinkt, fortan für immer überzeugt, daß »an dem Ort wahrhaftig irgendwelche Gotteskraft vorhanden sei« (*περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν* V. 38). Aehnlich zeigt sich die »Kraft Gottes« in der Erkrankung des Antiochus 9 8. Ist hier der Kraftbegriff trotz des griechischen Einschlags noch stark jüdisch-nationalistisch gefärbt, so mutet es schon wesentlich hellenistischer an, wenn das 4. Makkabäerbuch den Antiochus von einer »beaufsichtigenden Macht« (*ἐποπτικὴ δύναμις*) reden läßt, die etwa über der jüdischen Religion walten könnte.

Von da ist der Weg nicht mehr weit zu der Lehre von den göttlichen Kräften bei *Philo*, die hier nicht aufs neue dargestellt werden soll[1]. Es handelt sich dabei — im großen gesehen — »um eine Form des religiösen Empfindens, die seit der hellenistischen Zeit aufkommt und immer stärker wird: das Bedürfnis, die Kluft zwischen der allmählich immer übernatürlicher, eleatischer gedachten einen Gottheit und dem Irdischen auszufüllen durch Begriffe wie *λόγος, σοφία, δύναμις θεοῦ* u. a. Hypostasen . . .«[2]. Bemerkenswerterweise läuft der Kraftbegriff des jerusalemischen Priesters und Pharisäers *Josephus* nicht in dieser hellenistischen Linie[3]. Er redet von der *δύναμις*, der *ἰσχύς*, dem *κράτος* Gottes im Anschluß an das Alte Testament, und nur die Verbindung der *δύναμις* Gottes mit seiner *πρόνοια* zeigt den Firnis des stoischen Zeitgeschmacks. Noch weniger steht die Umschreibung des Gottesnamens durch den Ausdruck »die Macht« im palästinensischen Spätjudentum, die wir aus den Evangelien kennen (*ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* Matth 26 64 Mark 14 62 Luk 22 69, vgl. auch den Kreuzesruf im Petrus-Evangelium 19 *ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου*), unter dem

[1] Vgl. vor allem Émile Bréhier Les Idées philosophiques et religieuses de Philon de l'Alexandrie [2], Paris 1925 S. 136—157 und den von Leisegang bearbeiteten Indexband der Cohn-Wendlandschen Philoausgabe VII Pars I, Berlin 1926 S. 208 ff.

[2] Franz Dornseiff Das Alphabet in Mystik und Magie (*ΣΤΟΙΧΕΙΑ* Heft VII), Leipzig, Berlin 1922 S. 128.

[3] Vgl. A. Schlatter Wie sprach Josephus von Gott? (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIV 1), Gütersloh 1910 S. 44 und 46.

Einfluß des griechischen Kraftbegriffs[1]. Dagegen führt die Bezeichnung des Magiers Simon als ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη Agesch 8 10 unmittelbar hinüber zum Gebrauch des Wortes »Kraft« im außerjüdischen Hellenismus.

Für den religiösen Gebrauch des Wortes δύναμις in der *hellenistischen Welt* ist es bezeichnend, daß sich zu dem Ausdruck ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ . . . ἡ μεγάλη ohne weiteres zwei Parallelen beibringen lassen, die eine aus einer lydischen Inschrift, wo der Himmelsgott Men μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ heißt[2], die andere aus dem Pariser Zauberpapyrus 1275 ff., wo die angerufene Macht die μεγίστη δύναμις genannt wird, die »im Himmel (?) vom Herrn Gott bestellt« sei[3]. Die religiöse Verwendung des Kraftbegriffs im Griechentum läßt sich im übrigen bis auf *Homer* zurückführen, wo Telemach sich von den Göttern die zur Bestrafung der Freier erforderliche δύναμις wünscht Od. III 225[4]. Auch bei *Plato* erscheint gelegentlich eine θειοτέρα δύναμις als die der Menschen zur Erklärung der Urworte Crat. 397 vgl. 438 c; es ist von der δύναμις τοῦ θεοῦ Crat. 404 bzw. den vier δυνάμεις τοῦ θεοῦ die Rede Crat. 405 f. im Sinne spezifischer Fähigkeiten; auch wird den Seelen der Gestorbenen eine besondere δύναμις zugeschrieben Leg. XI 927 a, wie späterhin Euhemerus schon gewisse prominente Lebende ὑπερβάλλουσάν τινα καὶ θείαν δύναμιν sich zulegen läßt (bei Sextus Empiricus adv. math. IX 17). Im übrigen tritt der religiöse Kraftbegriff bei Plato stark zurück hinter der Verwendung des Wortes für körperliche und seelische Fähigkeiten[5] bis hin zur Bezeichnung des παῖς Ἔρως als dessen,

[1] Die rabbinischen Belege bei G. Dalman Die Worte Jesu I, Leipzig 1898 S. 164 f. und bei Strack-Billerbeck a. a. O. I S. 1006 f.

[2] Vgl. Keil und v. Premerstein Denkschr. d. Wiener Akad. LIV 1911 S. 110.

[3] Vgl. G. Adolf Deissmann Bibelstudien, Marburg 1895 S. 196.

[4] Vgl. dazu Friedrich Pfister bei Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft II Bd., Stuttgart 1922 Sp. 2116 und 2127.

[5] Siehe Astius Lexicon Platonicum I 2 1908 S. 566 ff. Einmal ist sogar von δύναμις εἰς σωτηρίαν die Rede Prot. 320; gemeint aber ist die Befähigung zum Kampf ums Dasein, die Epimetheus den Geschöpfen der Götter in deren Auftrage verleiht. Als gegensätzliche

der *πᾶσαν δύναμιν* bzw. *τὴν μεγίστην δύναμιν* hat, Conv. 188, ja bis zur Definition des Seienden als einer Kraft, Soph. 247 d e (vgl. 248 c) [1].

Auch in der *stoischen Philosophie* [2] dient *δύναμις* zur Bezeichnung der Seelenkräfte; daneben wird die *δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης* mit der *εἱμαρμένη*, der *πρόνοια*, der *φύσις* gleichgesetzt (Zenon), ja es findet sich der Satz: *ἡ δύναμις τῆς ὕλης ἐστὶν ὁ θεός* [3]. Diogenes Laert. VII 147 läßt die eine alldurchdringende Gottheit *κατὰ τὰ δυνάμεις* nach den verschiedenen Namen der griechischen Götter benannt sein. Für die Spärlichkeit der religiösen Verwertung des Kraftbegriffs in der Stoa ist bezeichnend, daß bei Epiktet nur einmal von der *δύναμις τοῦ δαιμονίου* die Rede ist, Diss. III 1,37. Ueberhaupt scheint der ursprüngliche »Glaube an die Kraft, die alles durchdringt« in Griechenland zurückgedrängt worden zu sein, »bis er mit der religiösen Umwälzung der Spätzeit zurückkehrt als die Zauberkraft *δύναμις*« [4]. Für die griechisch-römische Welt gilt dann in der Tat, was W. M. Ramsay sagt: The word »power« (*δύναμις*) was technical in the language of religion, superstition, and magic, and was one of the most common and characteristic terms in the language of pagan devotion [5]. Eine Fülle von Belegen für diesen Sprachgebrauch, soweit es sich um

Parallele zu 1 Kor 2 4 ist lehrreich, was Plato im Phaidros 271 c über die *δύναμις* des Wortes sagt.

[1] Vgl. Constantin Ritter Platon II 1923 S. 126 und 129.

[2] Zur aristotelischen Unterscheidung von *δύναμις* (potentia) im Sinne von Möglichkeit oder Anlage von *ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια* (actus) als der Verwirklichung oder Erfüllung eben dieser Anlage, infolgedessen das *πρῶτον κινοῦν* reine *ἐνέργεια* sein muß, siehe Karl Prächter Die Philosophie des Altertums (Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I [12]), Berlin 1926 S. 379 ff.; über die Rolle des Poseidonios in der Geschichte des antiken Kraftbegriffs, die noch geschrieben werden muß, vgl. Karl Reinhardt Poseidonius, München 1921 S. 239 ff. und 300, ferner Kosmos und Sympathie, München 1926 S. 55 f. und besonders S. 249.

[3] Die Stellen vgl. bei Joannes ab Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. IV, Leipzig 1924 S. 44 sub voce *δύναμις*.

[4] Nilsson bei Bertholet-Lehmann Lehrbuch der Religionsgeschichte II, Tübingen 1925 S. 284.

[5] The bearing of recent discovery on the trust-worthiness of the New Testament, London 1915 S. 118.

die Bezeichnung von Zauberkräften handelt, hat neuerdings Julius Röhr in seiner Studie »Der okkulte Kraftbegriff im Altertum«[1] beigebracht. Neben der Zauberkraft der Steine, der Pflanzen, der Tiere, der Erde, des Namens heißt auch das Zaubermittel, ja selbst die ganze Zauberhandlung δύναμις[2]. Daneben ist auch in den Zauberformeln manchmal von der »Kraft« der angerufenen bzw. herbeigezwungenen Gottheit die Rede[3]. Dem entspricht, daß auch außerhalb der eigentlichen Magie, in der Mysterienfrömmigkeit[4] und den gewöhnlichen

[1] Philologus, Supplementband XVII Heft 1, Leipzig 1923, vgl. besonders S. 1—33. Wenn Röhr meint, neben δύναμις werde ἐνέργεια ohne erkennbaren Unterschied zur Bezeichnung von Zauberwirkungen gebraucht, so sind dem weder seine eigenen Beispiele (S. 16 f.), noch der sonstige Sprachgebrauch günstig; vgl. die Belege für ἐνέργεια bei Theodor Hopfner Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I, Leipzig 1921 S. 248, II Leipzig 1924 S. 13 und besonders S. 57, wo Porphyrius, Vita Plotini 23 zitiert wird, der ἐνέργεια und δύναμις ausdrücklich unterscheidet. In ἐνέργεια schwingt immer die Beziehung auf das Wirksamsein mit — es ist die »Wirkenskraft« —, während δύναμις immer die Potenz als solche bezeichnet, auch wenn sie als wirkend vorgestellt ist. Für die Verben δύνασθαι und ἐνεργεῖν macht Röhr selbst S. 22 den Unterschied: die Fähigkeit, Manawirkungen auszuüben, und die tatsächliche Ausübung derselben. Ein hübscher Papyrusbeleg aus der Welt der Mechanik für diese Bedeutung von ἐνεργεῖν findet sich bei Preisigke a. a. O. Sp. 488: Petr II 37 1 a 17 (III v) ὥστ' εἶναι τὰς ἐνεργούσας θύρας δ = so daß vier Schleusen in Tätigkeit sind.

[2] Belege a. a. O. S. 14. Vgl. auch die bei Hopfner a. a. O. II S. 121 zitierte Stelle aus dem Alexanderroman des Pseudo-Callisthenes, wo von der μαγικὴ τέχνη als τῇ δυνάμει ταύτῃ die Rede ist. Vettius Valens ed. Kroll, Berlin 1908 gebraucht δύναμις mehrfach synonym mit ἀγωγή, besonders IX 10 S. 351 27 ff. und IX 11 S. 352 31. Damit vergleicht sich die Selbstbezeichnung der von Albrecht Dieterich herausgegebenen »Mithrasliturgie« (Leipzig 1903) als »diese unsere δύναμις« vgl. a. a. O. S. 2.

[3] Vgl. Hopfner a. a. O. II S. 68 und 104, ferner Richard Wünsch Sethianische Verfluchungstafeln, Leipzig 1898, wo die δύναμις eines Gottes häufig gegen die δύναμις eines zu verfluchenden Menschen zitiert wird (S. 18 f. 22 32 usf.), und aus dem von Preisendanz Archiv für Religionswissenschaft XVI (1913) S. 547 ff. herausgegebenen Liebeszauber die Worte ἀνάλαβε σεαυτοῦ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ πᾶσαν δύναμιν κατὰ τῆς Τιγηροῦ, in denen der Gott Anubis angeredet ist.

[4] Vgl. die Rolle der δυνάμεις im

Götterkulten der Kaiserzeit[1] das Wort *δύναμις* im religiösen Sinne gebraucht wird.

Kein Wunder, daß man versucht hat, den Kraftbegriff des Urchristentums und insbesondere den der Paulusbriefe in diesen *sprachgeschichtlichen Zusammenhang* hineinzustellen. Albrecht Dieterich weist darauf hin, daß *δύναμις*, wie es bei den griechischen Aerzten längst für die Heilkraft der Arzneien und dann für diese selbst gebraucht wurde, später alle »Heilkraft« der Zaubersprüche und Zauberaktionen, der Gebete und religiösen Rituale und dann alle diese Dinge selbst bezeichnet, und findet es Röm 1 16 ähnlich wie in der »Mithrasliturgie« im Sinne von »Weihe« verwendet[2]. Nach seinem Vorgang und auf Grund des analogen Gebrauchs von *δύναμις* bei Vettius Valens meint Johannes Weiss das Wort in Röm 1 16 als kraftvolle erfolgreiche »Anweisung« zum Heil deuten zu dürfen, während 1 Kor 1 18 »das Kreuz Christi geradezu als ein gewaltiges, erprobtes Mittel gedacht wäre, das Gott den *σωζόμενοι* verliehen, um sie aus der Macht der Dämonen zu befreien[3].« Richard Reitzenstein erinnert zu *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Kor 2 4 unter Hinweis auf *ἐνδυνάμωσόν με* Corp.

13. Kapitel der hermetischen Schriften, die Richard Reitzenstein als Prophetenweihe (Kap. XIV) erklärt hat, Poimandres, Leipzig 1904 S. 231 ff., der Text S. 339 ff. Ueber den Zusammenhang zwischen der Macht des Zauberers und der des Gnostikers siehe Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 157 f.

[1] Schon vor 30 Jahren hat Adolf Deissmann den Ausdruck *ἡ θεία δύναμις* auf einem inschriftlichen Dekrete zu Ehren des Zeus Panhemerios und der Hekate aus Stratonicea in Karien (1. Jahrh. n. Chr.) mit dem gleichen Ausdruck in 2 Petr 1 3 f. verglichen, Bibelstudien S. 277 ff. Vgl. auch die inschriftlichen Parallelen, die Karl Buresch Aus Lydien, Leipzig 1898 S. 113 zur Ergänzung eines von ihm gefundenen Stelenbruchstücks heranzieht, insbesondere *ἀνέστησα Μητρὶ θεῶν στήλην ε(ὐ)λογῶν σοῦ τὰς δυνάμις*, ferner die lateinischen Prädikationen bei Eduard Norden Agnostos Theos, Berlin 1913 S. 150 und 154.

[2] A. a. O. S. 46 Anm. 1.

[3] Der erste Korintherbrief, Göttingen 1910 S. 26. Nach Hans Lietzmann schließt dagegen gerade »die volle Parallele in I Kor 1 18 vgl. 24 f.« es aus, *δύναμις* (*εἰς σωτηρίαν*) Röm 1 16 nach Analogie der Zauberpapyri als »Rezept, Anweisung (zur Genesung)« zu verstehen, Kommentar 2. Aufl. S. 28.

Herm. I 32 daran, daß »diese Mitteilung einer *δύναμις* an den Prediger schon im hellenistischen Glauben notwendiges Erfordernis ist«[1]. Aehnlich verweist Pfister im Zusammenhang seiner Ausführungen über den antiken Kraftbegriff auf *ἐνδυναμοῦν* in 1 Tim 1 12 und Phil. 4 13 in dem Sinne, daß es sich dabei um »Verstärkung des Orenda« handelt, wie er dieses unpersönliche Kraftfluidum mit einem irokesischen Wort benennt[2]. Endlich zitiert Röhr unter den Belegen für *ἐνεργεῖν* = »mit Zauberkraft beinflussen« auch Gal 2 8 und Eph 2 2[3].

Diese mannigfachen Versuche, den Kraftbegriff des Paulus aus dem Sprachgebrauch seiner Umwelt zu verstehen, zeigen alle miteinander, daß eine rein sprachliche Betrachtung hier nicht zum Ziele führt. Die Entscheidung über das Recht der Versuche ist nur möglich, wenn man die *δύναμις*-Aussagen des Apostels in den *religionsgeschichtlichen Zusammenhang* stellt, in den sie gehören.

Hier bieten sich nun von vornherein zwei Linien dar, in die diese Aussagen eingeordnet werden können. Auf der einen Seite die prophetisch-heilsgeschichtliche Linie des Alten Testamentes, wie sie im Spätjudentum wirksam ist; auf der anderen Seite die magisch-mystische Linie der hellenistischen Frömmigkeitswelt, die auch in das Diasporajudentum hinübergreift[4]. In dem einen Falle handelt es sich um die streng persönliche Kraft des einen Gottes, die in den Werken seiner Schöpfung wie in den geschichtlichen Führungen seines Volkes

[1] Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 214 1920.

[2] A. a. O. Sp. 2116. Zu *δυναμόω* in der Bedeutung »mit Zauberkraft ausstatten« siehe die beiden Belege aus dem großen Berliner Zauberpapyrus bei Röhr a. a. O. S. 22, ferner die Stelle aus den Sethianischen Verfluchungstafeln: *δυνάμωσον, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην χάριν* bei Wünsch a. a. O. S. 91.

[3] A. a. O. S. 23, vgl. auch S. 14f., wo er vom »Mana der Personen« spricht, »das im Neuen Testament Christo und auch sonst den Heiligen und Wundertätern zugeschrieben wird«. Er verweist dabei vor allem auf die Heilung der blutflüssigen Frau und stellt fest, daß die Uebersetzungen des Neuen Testaments in die polynesischen Sprachen mit wenigen Ausnahmen an allen Stellen, wo im Urtext sich *δυνάμεις ποιεῖν, δυνάμεις γίγνονται* und die Verbindung *δυνάμεις καὶ τέρατα καὶ σημεῖα* findet, das Wort Mana zeigen.

[4] Vgl. oben S. 151 f.

wirksam ist und auch zur Glaubenszuversicht einzelner Frommer wird[1]; in dem andern Falle um eine mehr oder weniger unpersönliche Kraft, mit der bestimmte Personen oder Sachen geladen sind bzw. die als *eine* geheimnisvolle *Urkraft* das ganze All durchflutet. In dem einen Falle bleibt diese Kraft auch da, wo sie in Erscheinung tritt, die Kraft des unsichtbaren Gottes und ist in diesem Sinne »nichtgegenständlich«; im andern Falle wird sie, auch wo sie im Helldunkel geheimnist, irgendwie sichtbar gemacht und ist in diesem Sinne »gegenständlich«. Ob aber der Kraftbegriff des Paulus in die eine oder in die andere Linie gehört, das ist primär seinem eigenen Zeugnis zu entnehmen.

Es ist der offenkundige *Realismus* der paulinischen Kraftaussagen, der die mit der hellenistischen Kraftanschauung vertrauten Forscher immer wieder dazu verleitet, den Kraftbegriff des Apostels in die magisch-mystische Linie einzuordnen, die auf den »Allkraftglauben« einer primitiven religionsgeschichtlichen Stufe zurückführt[2]. Was damit gemeint ist, hat neuerdings Friedrich Preisigke außerordentlich gegenständlich gemacht. Es ist die »Vorstellung von der strömenden Gotteskraft, die vom Urgotte als dem Urquelle aller Dinge stammt und in die Leiber aller Götter und Menschen weitergegeben wird, die auch auf leblose Dinge, wie Kultbilder, Reliefbilder, Kunstgegenstände usw. hinüberströmt, um von dort ausstrahlend Segen und Schutz zu bieten«[3]. Er findet diese Gotteskraft, die er zunächst nach ägyptischer Anschauung dargestellt hat, wieder in der frühchristlichen Zeit, ohne freilich auf die paulinischen Kraftaussagen einzugehen. Er erläutert

[1] Vgl. oben S. 151.

[2] Vgl. darüber vor allem N. Söderblom Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916 S. 33—113; Pfister a. a. O. Sp. 2113 ff.; J. W. Hauer Die Religionen I, Berlin1923 S. 117—194, aber auch S. 111 über die gelegentliche Verpersönlichung des ursprünglich durchaus unpersönlichen »Macht«begriffs und S.113 über den Zusammenhang des primitiven »Allkraftglaubens« mit dem mystischen Pantheismus, endlich Ankermann bei Bertholet-Lehmann a. a. O. I S. 145 ff. über Machtvorstellung und Magie.

[3] Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung (Payrusinstitut Heidelberg, Schrift 1), Berlin und Leipzig 1920 S. 57.

das Wesen der frühchristlichen Gotteskraft vielmehr an der Erzählung vom blutflüssigen Weibe[1], indem er — bezeichnenderweise — den Lukastext zugrunde legt, Luk 8 43 ff. Es handelt sich um ein für sich bestehendes, automatisch wie ein elektrischer Funken wirkendes Kraftfluidum, das eines Trägers als »Sitzgelegenheit« bedarf und sich durch diesen lebendigen Träger, aber auch durch mit ihm verbundene leblose Körper als Kraftträger auf dem Wege der Berührung überträgt. Diese Kraftübertragung wird ganz nach Analogie der elektrischen und magnetischen Kräfte als Ausgleich der »Spannung« gedacht, wobei deutlich ist, daß nur erwählte Personen Träger oder Gefäß so hoch gespannter Kraft sein können, wie sie in der »Legende« vorausgesetzt ist. Damit sie überströmen kann, muß die Berührung freilich »in bestimmter Absicht geschehen, zugleich in seelischem Einklange mit der Heilkraft selber«[2]. Dieses Fluidum der damaligen Welt war nach Preisigke »persönlich in menschlicher Art« aber darum nicht weniger »stofflich als Kraftmaterie« gedacht; »es ist Gott und Gotteskraft eines und dasselbe, d. h. das Fluidum«. Ist nun δύναμις bei

[1] Vgl. Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit (Papyrusinstitut Heidelberg, Schrift 6), Berlin und Leipzig 1922 S. 1 ff.

[2] Preisigke läßt bei der Auswertung des Berichtes seinen eigentlichen Sinn völlig außer Betracht. Dieser Sinn besteht darin, daß Jesus die Scheu der »abergläubisch« vorgehenden Frau in die Klarheit und Wahrheit der persönlichen Begegnung mit ihm selber erhebt, den sie im Grunde doch meinte, wenn sie sich auch mit dem von seiner Kraft erfüllten Gewande begnügen wollte. R. Bultmann in seiner Besprechung der beiden Abhandlungen, Theol. Bl. 1924 Sp. 185 f. scheint das nicht bemerkt zu haben. Damit soll dem Realismus der Kraftübertragung, die hier vom Willen Jesu zunächst unabhängig durch die gläubige Berührung des Gewandes erfolgt, nichts abgebrochen werden. Vgl. übrigens zu Mark 5 30 ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν H. Schöne Eine umstrittene Wortstellung, Hermes 1925 S. 157, wo durch eine Fülle von Beispielen für diese eigenartige Zwischenstellung des Nomens folgende Uebersetzung begründet wird: »Er erkannte (an einem Vakuum) die von ihm ausgeströmte Kraft.« Man wird bei dieser Fassung ganz unmittelbar in den geschehenden Vorgang hinein versetzt, wie das auch sonst der Art des Markusberichts entspricht.

Paulus ein Kraftfluidum in diesem gegenständlichen Sinne?

Ohne Frage kennt Paulus sich als Gefäß göttlicher Kraft, die in seinem Wort und in seiner Tat wirksam wird auch für andere. Aber auch abgesehen davon, daß er so gleichsam Durchgangsstelle göttlicher Kraftwirkungen ist, weiß er sich selbst sowohl wie auch die Leser seiner Briefe getragen von der Kraft Gottes und Christi, durchflutet von dem Kraftstrom des »Geistes«, der im Innern der Glaubenden seine Stätte hat. Der Ueberschwang dieser Kraft gehört zur Erfahrungswirklichkeit des neuen Lebens. Man darf den Realismus dieser körperlich-seelischen Tatsachen und ihrer sprachlichen Darstellung in keiner Weise spiritualisierend abschwächen, und es ist wohl zu verstehen, daß man zur religionsgeschichtlichen Erfassung dieser Phänomene die Mystik und selbst die Magie zu Hilfe ruft.

Dennoch muß mit ganzer Bestimmtheit gesagt werden, daß es sich bei den Kraftaussagen des Paulus *nicht* um ein *gegenständliches Kraftfluidum* im Sinne der magisch-mystischen Linie handelt.

Wir suchen diesen Satz zu erhärten, indem wir der in der Uebersicht über den Sprachgebrauch[1] gegebenen Anordnung der Stellen folgen. Daß die *alttestamentlich* gefärbten Kraftaussagen über die *Schöpfermacht* Gottes nichtgegenständlicher Natur sind, liegt auf der Hand. Das gleiche gilt aber auch von der Zurückführung der *Auferstehung Jesu* auf die schöpferische Kraft Gottes. Es zeigt sich zunächst am Wesen der Auferstehung, wie es bei Paulus gefaßt ist. Sie ist in keiner Weise Wiederherstellung von »Fleisch und Blut«, sondern wirkliche »Neuschöpfung«. Gewiß ist damit auch neue Leiblichkeit gegeben, aber diese pneumatische Leiblichkeit hat nicht die Gegenständlichkeit »dieser Welt«, die vielmehr zum Vergehen bestimmt ist. Auch das Uebergreifen des Auferstehungslebens Christi auf die Glaubenden, und zwar so, daß sie auf der einen Seite schon »mit lebendig gemacht« sind, auf der andern Seite die »Kraft seiner Auferstehung« erst noch erfahren werden, wäre bei einem irdisch-gegenständlichen

[1] Vgl. oben S. 140—150.

Kraftfluidum unmöglich. Endlich zeigt die alle Ausmalung vermeidende, unanschauliche Art, wie von der Kraft Gottes in der Auferweckung Jesu geredet wird, ihre pneumatische Nichtgegenständlichkeit.

Sie kommt auch bei der Kennzeichnung des *Evangeliums* als Kraft Gottes deutlich heraus. Zunächst darin, daß die »Kraft« — der Begriff ist ein relativer — hier ihr Maß empfängt von der »Rettung« im eschatologischen Sinn. Auch die entgegengesetzte Wirkung der Botschaft auf die Hörer verrät, daß ihre Kraft nicht die eines gegenständlichen Kraftfluidums ist. Endlich ist die Art der Verkündigung nicht gegenständlich überredend, sondern nichtgegenständlich überführend. Dieser Sachverhalt äußert sich folgerichtig in der Verbindung von »*Wort*« und »*Kraft*«. Obwohl das Wort Kraft *ist*, ist diese Kraft doch nicht mit dem gegenständlichen Wortkörper als solchem gegeben; sondern dieser Körper muß nichtgegenständlich erfüllt sein mit der Kraft des Geistes Gottes, damit das menschliche Wort Wort Gottes wird. In der Verbindung von »*Geist*« und »*Kraft*« bringt schon der Ausdruck »Geist«, so wie Paulus ihn versteht, die Nichtgegenständlichkeit der gemeinten Kraft zur Aussage. Obwohl die Geisteswirkungen als solche ganz in die Gegenständlichkeit dieser Welt eingehen, werden sie doch niemals als für sich bestehende Kräfte von Gott gelöst[1]. Der Geist als Besitz des Glaubenden bleibt für Paulus immer Eigentum des souveränen Gottes, der ihn gegeben hat und gibt. Dieser nichtgegenständliche Charakter der Geistes-Kraft tritt weiter darin zutage, daß der »Geist« die Sphäre ist, in der die Nichtgegenständlichkeit der Kraft der Auferstehung, des Evangeliums und des Wortes ihre Einheit hat.

Auch der Strom der Kraft, der in dem *missionarisch-seelsorgerlichen Ringen* des Paulus wirksam wird, ist nicht ein un-

[1] Friedrich Büchsel Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926, wendet sich S. 411 f., 431 f. und 437 so scharf gegen die Auffassung des Geistes bei Paulus als einer »Sache«, daß der Kraftbegriff ihm überhaupt ungeeignet erscheint, die Vorstellung des Apostels vom Geist wiederzugeben. Er unterläßt es aber, den paulinischen Kraftbegriff zu klären.

persönliches, mystisches Fluidum, über das er wie über einen dinglichen Besitz verfügen könnte. Vielmehr bleibt er immer auf den Zustrom der Kraft von Christus her angewiesen. Ihre Nichtgegenständlichkeit bewährt diese Kraft ferner durch die Weise, wie sie an andere weitergegeben wird, sie zu Gott führt und in der Anbetung zu ihrem unsichtbaren Ausgangspunkt und Ursprung zurückkehrt. Selbst wo sie als von Gott ausschließende Gerichtskraft auftritt, hört sie nicht auf, persönliches Eigentum Christi zu sein. Darum wird sie in ihrer Entfaltung nicht gehindert durch die Schwachheit ihres menschlichen Trägers; sie kommt vielmehr gerade in ihr zur Vollendung.

Dieselbe Nichtgegenständlichkeit eignet der Kraftwirkung Gottes in den *Gemeinden*. Sie entspringt seiner energetischen Motivierung, mündet in seinem Preise und wird nicht aufgehoben durch menschliche Schwachheitszustände. Zusammenfassend kommt der nichtgegenständliche Charakter des paulinischen Kraftbegriffs schließlich darin zum Ausdruck, daß es sich durchgängig um Kraft handelt, die an den *Glauben* gebunden ist. Der Glaube bejaht die Kraftwirkung Gottes in der Auferweckung Jesu, er erfährt das Evangelium als Kraft Gottes, entstammt dem in Kraft geredeten Wort, empfängt den Geist mit seinen Kraftwirkungen, wird in den Gemeinden gestärkt durch das missionarisch-seelsorgerliche Ringen des Apostels. Glauben aber ist bei Paulus ein streng persönliches, auf das Unsichtbare gerichtetes, nichtgegenständliches Verhalten — ein Satz, der hier nicht nachgewiesen werden kann, sondern vorausgesetzt werden muß.

Nach alledem ist der Kraftbegriff bei Paulus weder gebunden an die massive Gegenständlichkeit des magischen Kraftbegriffs, der auf Materialisierung der Kraft aus ist, ohne doch je von seinem nichtgegenständlichen Ausgangspunkt und Hintergrund [1] loszukommen, noch an die sublime Gegenständlichkeit des mystischen Kraftbegriffs, der auf Spiritualisierung der Kraft

[1] Diesem nichtgegenständlichen Ausgangspunkt und Hintergrund aller Magie wird die Beschreibung des »göttlichen Fluidums« nach Art einer Naturkraft durch Preisigke nicht gerecht.

aus ist, ohne doch je von seinem gegenständlichen Ausgangspunkt und Hintergrund loszukommen. Dennoch hat auch der paulinische Kraftbegriff seine *Gegenständlichkeit* in und mit seiner Nichtgegenständlichkeit. Seine Nichtgegenständlichkeit bleibt nicht eine unerfüllte Nichtgegenständlichkeit, wie sie den magisch-mystischen Kraftbegriff — jeden in seiner Weise — charakterisiert; sie bekommt vielmehr ihre inhaltliche Erfülltheit und damit ihre Gegenständlichkeit durch die heilsgeschichtliche Bestimmtheit dieses Kraftbegriffs. Es wird sich zeigen, daß die damit gegebene Gegenständlichkeit eine andere ist als die massive oder sublime Gegenständlichkeit des magisch-mystischen Kraftbegriffs; es ist die pneumatische Gegenständlichkeit, die diesem Kraftbegriff trotz fehlender Begriffsbestimmung inhaltliche Eindeutigkeit und damit zugleich Beweglichkeit wie Festigkeit verleiht, während der magisch-mystische Kraftbegriff trotz terminologischer Abgrenzungsversuche[1] inhaltlich zweideutig bleibt und darum immer entweder zu erstarren oder zu zerfließen droht. Diese Sätze sind jetzt an den Kraftaussagen der Paulusbriefe in aller Kürze zu erläutern.

Was zunächst ihre *heilsgeschichtliche Bestimmtheit* angeht, so ist sie durchgängig und offenkundig. Selbst die Aussagen über die *Schöpfermacht* Gottes werden einbezogen in die Bezeugung des Heilsgeschehens. Die *Auferweckung* Christi als göttliche Krafttat spricht für sich selber. Das *Evangelium* als Kraft Gottes hat seinen Inhalt am Heilsgeschehen; das als Kraft wirksame *Wort* ist das Kreuzeswort, der gekreuzigte Christus selbst wird als Kraft Gottes verkündigt[2]. Der *Geist* mit seiner Kraft wird auf Grund der Todestat Christi verliehen; er wird dem *Glauben* zuteil, der sich auf das Heilsgeschehen bezieht. An diesem Glaubenscharakter aller paulinischen Kraftaussagen wird zugleich deut-

[1] Vgl. etwa die Kritik der niederen Magie durch den »Theurgen« Jamblichus De Myster. III 28—30 bei Hopfner a. a. O. S. 76 f.

[2] Diese Charakteristik des gekreuzigten Christus als »Gottes Kraft« 1 Kor 1 24 ist eben wegen dieser ihrer heilsgeschichtlichen Bestimmtheit etwas völlig anderes als seine Bezeichnung als Kraft Gottes in der philosophierenden Christologie Justins; vgl. z. B. Ap 23 2, 32 10 App 10 8 Dial 61 3 105 1 116 1 128 3 f.

lich, daß es sich bei ihrer heilsgeschichtlichen Bestimmtheit nicht um eine der magisch-mystischen Gegenständlichkeit entsprechende mythologisch-symbolische Materialisierung bzw. Spiritualisierung des Heilsgeschehens handelt, sondern um eine *pneumatische* Gegenständlichkeit, wie sie der durch das Heilsgeschehen erfüllten Nichtgegenständlichkeit entspricht[1].

Diese pneumatische Gegenständlichkeit des paulinischen Kraftbegriffs äußert sich einmal in seiner *Synonymik*. Gemeint sind damit nicht nur die eigentlichen Synonyma, von denen das seltene, zweimal in Verbindung mit *ἰσχύς* gebrauchte *κράτος* den Machtbegriff als solchen betont, während das häufigere *ἐνέργεια* die Kraft in ihrer Wirksamkeit — als Prozeß — hervorhebt, sondern auch Parallelbegriffe wie *πνεῦμα*, *δόξα* und *ἀφθαρσία*[2], ja selbst *σοφία* und — noch enger verbunden — *δικαιοσύνη*, *ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*[3]. Diese mannigfaltigen Formulierungen bringen verschiedene Seiten ein und desselben Sachverhalts zum Ausdruck. Sie tun es, ohne daß sie auf begrifflichem Wege zueinander ins Verhältnis gesetzt würden; sie werden vielmehr zusammengehalten und unterschieden durch ihre gemeinsame und doch auch wieder besondere Verbindung mit dem einen Heilsgeschehen, dessen pneumatische Gegenständlichkeit sich in ihnen auf nichtgegenständliche Weise entfaltet. Darum kommt in dieser Synonymik die Beweglichkeit des paulinischen Kraftbegriffs zur Erscheinung, die ihn von der Starrheit des magischen Kraftbegriffs kennzeichnend unterscheidet.

Dieser Synonymik entspricht eine durchgängige *Antithetik*, in der sich die pneumatische Gegenständlichkeit der Kraftaussagen des Paulus nach einer anderen Richtung äußert. Gemeint ist damit die Entgegensetzung von Kraft und Schwachheit, Kraft Gottes und Weisheit der Menschen, Kraft Gottes und Wort der Menschen[4]. Diese schroffen Formulierungen

[1] Die »Gegenständlichkeit«, mit der Hermas Mand. XI 18—21, vgl. auch XII 6, von der Kraft des heiligen Geistes bzw. der Unkraft des Teufels redet, wäre für den Apostel völlig ausgeschlossen gewesen.

[2] Vgl. oben S. 145.

[3] Vgl. oben S. 144 1.

[4] Vgl. oben S. 147 und 144 f.

bringen die ganze Schärfe einer absoluten Spannung zum Ausdruck. Sie tun es, ohne daß die Gegensätze begrifflich voneinander abgegrenzt würden; was sie konstituiert, ist der radikale Gegensatz, in dem das Heilsgeschehen zur bestehenden Welt steht. Diese Kampfsituation spricht sich in ihnen auf das eindeutigste aus. Insofern aber im Heilsgeschehen die neue Welt Gottes die Schöpfung wiederherstellt, sind diese Gegensätze in ihm zugleich überwunden, so daß Schwachheit Kraft wird, Kraft und Weisheit zusammengehören, Kraft und Wort verbunden sind[1]. In dieser synthetischen Antithetik faßt sich die pneumatische Gegenständlichkeit des Heilsgeschehens auf nichtgegenständliche Weise zusammen. Darum kommt in dieser Antithetik die Festigkeit des paulinischen Kraftbegriffs zur Erscheinung, die ihn von der Zerflossenheit des mystischen Kraftbegriffs kennzeichnend unterscheidet.

Nachdem wir so die pneumatische Nichtgegenständlichkeit und die durch das Heilsgeschehen bestimmte — »in Christus« gegebene[2] — pneumatische Gegenständlichkeit der Kraftaussagen des Paulus nacheinander herausgestellt haben, tritt ihre *religionsgeschichtliche Eigenart* voll ins Licht. Von dem magisch-mystischen Kraftbegriff des Hellenismus mit seiner mythologisch-symbolischen Gegenständlichkeit und unerfüllten Nichtgegenständlichkeit ist der hinter ihnen stehende Kraftbegriff durch seine mit *pneumatischer Gegenständlichkeit heilsgeschichtlich erfüllte Nichtgegenständlichkeit* grundsätzlich geschieden; zugleich aber bringt er in dieser seiner pneumatischen Gegenständlichkeit das ungestillte Verlangen der Magie nach Vergegenständlichung des Geistigen zu nichtgegenständlicher Erfüllung, und ebenso gelangt in dieser seiner heilsgeschichtlich erfüllten Nichtgegenständlichkeit das ungestillte Verlangen der Mystik nach Vergeistigung des Gegenständlichen zu nichtgegenständlicher Erfüllung[3].

[1] Vgl. oben S. 147 und 144 f.

[2] Zu dem hier vorausgesetzten Verständnis der Formel »in Christo Jesu« bei Paulus vgl. die Bemerkungen in meiner Schrift »Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs« (Neutestamentliche Forschungen I 2), Gütersloh 1924 S. 240—245.

[3] Die Ausdrücke »gegenständlich«

Scheint so der Kraftbegriff des Paulus nach seiner religionsgeschichtlichen Eigenart ganz aus dem Rahmen der hellenistischen Entwicklung herauszufallen, wenn er auch die Erfüllung ihrer Sehnsucht bedeutet, so fügt er sich gleichwohl in einen anderen religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein, nicht ohne auch ihn wieder zu sprengen. Es ist die prophetisch-heilsgeschichtliche Linie des alttestamentlichen bzw. spätjüdischen Kraftbegriffs, die er fortsetzt und zum Ziele führt. Der alttestamentliche Kraftbegriff ist auf der einen Seite von prophetischer Gegenständlichkeit, insofern er sich auf das sich vorbereitende Heilsgeschehen bezieht; aber weil dieses Heilsgeschehen noch in der Vorbereitung begriffen ist, ist diese Gegenständlichkeit noch nicht *pneumatische* Gegenständlichkeit, weil noch nicht heilsgeschichtlich *erfüllte* Nichtgegenständlichkeit. Auf der anderen Seite ist der alttestamentliche Kraftbegriff auch von prophetischer Nichtgegenständlichkeit, insofern das sich vorbereitende Heilsgeschehen ihn freihält von mythologisch-symbolischer Gegenständlichkeit; aber weil dieses Heilsgeschehen noch in der Vorbereitung begriffen ist, ist diese Nichtgegenständlichkeit noch nicht heilsgeschichtlich *erfüllte* Nichtgegenständlichkeit, weil noch nicht *pneumatische* Gegenständlichkeit. Mit andern Worten, das *Gleichgewichts*verhältnis zwischen der Gegenständlichkeit des Heilsgeschehens und seiner eben dadurch konstituierten Nichtgegenständlichkeit ist beim alttestamentlichen Kraftbegriff noch nicht zu voller Erfüllung gelangt, während es im paulinischen Kraftbegriff seine pneumatische Erfüllung gefunden hat.

Dieser Sachverhalt äußert sich darin, daß die *paradoxe Spannung*, die den Kraftbegriff des Apostels durchdringt, in den alttestamentlichen Kraftaussagen sich erst anbahnt. Diese paradoxe Spannung ist neben der Nichtgegenständlichkeit und der heilsgeschichtlichen Bestimmtheit ein drittes Kennzeichen seiner religionsgeschichtlichen Eigenart, durch das sich diese in ihrem *Erfüllungs*charakter erst voll abhebt von aller Religionsge-

und »nichtgegenständlich« werden in diesem ganzen Zusammenhang lediglich deswegen gebraucht, weil sie dem religionsgeschichtlichen Sachverhalt erkenntnismäßig am nächsten kommen.

schichte, auch der Religionsgeschichte Israels. Diese Spannung hat ihren Grund darin, daß im neutestamentlichen Heilsgeschehen einerseits das Nichtgegenständliche ganz gegenständlich wird, andererseits der Gegensatz des Nichtgegenständlichen zum Gegenständlichen in letzter Tiefe aufbricht, gerade weil er zugleich aufgehoben ist. Dieser Sachverhalt war auf alttestamentlichem Boden noch nicht möglich, weil das Nichtgegenständliche noch nicht *ganz* in die Gegenständlichkeit eingetreten war.

Diese paradoxe Spannung des paulinischen Kraftbegriffs kommt in einem Dreifachen zur Aussage. Zunächst darin, daß die Kraft, von der Paulus redet, einerseits ganz *gegenwärtiger* Besitz der Glaubenden ist, zugleich aber auch ganz Gegenstand der Vollendungs*hoffnung:* weiter darin, daß diese Kraft einerseits ganz *Gabe* Gottes ist, zugleich aber auch ganz *Aufgabe* des Menschen; endlich darin, daß diese Kraft einerseits ganz *Offenbarung* ist, zugleich aber auch ganz *Geheimnis* bleibt. Die Einheit in dieser Zweiheit ist jedesmal das in Christus gegebene Heilsgeschehen. Die »Paradoxie« dieser Spannung des paulinischen Kraftbegriffs unterscheidet sich also grundsätzlich von der gewöhnlichen Paradoxie, die nur in der Dialektik des Gedankens mit seiner formalen Antithetik besteht. Diese »Paradoxie« ist eine vom Glauben getragene und von ihrem heilsgeschichtlichen Lebensgrunde unablösbare Paradoxie. Sie ist in Christus zugleich gesetzt und auch aufgehoben. Darum kann Paulus sowohl sagen: »Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark«, als auch: »Es wird gesät in Schwachheit, es wird auferweckt in Kraft«.

Joh 15 13.

Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums.

Von

Martin Dibelius.

»Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben lässet für seine Freunde.« Der Spruch bringt eine allgemeine Wahrheit zum Ausdruck. Menschlicher, nicht christlicher Heroismus wird umschrieben. Es ist kein Zufall, daß dies Wort an den Gräbern der im Kriege Gefallenen mehr als einmal erklungen ist; und nicht nur bei uns; auch auf dem Grab des Unknown Warrior in der Westminster-Abbey steht: »Greater love hath no man than this.« In der Tat hängt das Ethos des Spruches nicht in besonderem Maß mit dem Geist des Johannes-Evangeliums zusammen; ja die weitreichende Wirkung des Wortes beruht gerade darauf, daß hier nicht nur der Christ zustimmt. Es ist auch bezeichnend, daß Kommentatoren wie Godet sich genötigt fühlen, an die Feindesliebe zu erinnern; es gebe, »absolut ausgedrückt, noch einen größeren Beweis der Liebe«; unser Spruch gehe nur auf das Verhältnis zu den Freunden. Richtiger wäre es wohl, darauf zu verweisen, daß der Spruch ja gar nicht eine Lehre Jesu, sondern eine menschliche Analogie zu Jesu Tat anführen wolle. Aber in jedem Fall zeigen diese ersten flüchtigen Beobachtungen eine gewisse Sonderart des Wortes. Wer sie sicherer umschreiben will, muß an manches ungelöste oder halbgelöste Problem rühren.

I.

Vom Bilde des Weinstockes war die Forderung gewonnen worden: »bleibet in mir« (Joh 15 4 ff.). Sie wird 15 9 in die formell andere verwandelt: »bleibet in meiner Liebe«. Das scheint sachlich dasselbe zu bedeuten; und auch ohne besondere Würdigung des Wortes »Liebe« mag hier schon bemerkt werden, daß es im Johannes-Evangelium jedenfalls Jesus mit den Jüngern verbindet wie den Vater mit Jesus (und den Jüngern). Die Schlußworte des hohenpriesterlischen Gebets 17 23. 24. 26 bezeugen das aufs deutlichste. Aus dem Befehl »bleibet in meiner Liebe« erwächst nun die Folgerung »haltet meine Gebote« (15 10), und dies wird in 15 12 gedeutet: »Das ist mein Gebot [1], daß ihr einander liebet, so wie ich euch geliebet habe«. Bis hierhin ist die Gedankenführung ganz eindeutig; in den folgenden Versen ist nicht ohne weiteres eine Fortsetzung zu erkennen. Nur das scheint klar zu sein, daß V. 17 wieder dort anlangt, wo wir schon V. 12 standen [2], und daß V. 16 von dem Jünger-Thema, das inzwischen angeschlagen war, wieder

[1] Den von Wellhausen in seinem Kommentar z. St. und von Spitta Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu S. 307 hervorgehobenen Wechsel des Numerus von ἐντολάς V. 10 zu ἐντολή V. 12 halte ich für unerheblich, weil das Nebeneinander des Singulars und des Plurals von ἐντολή auch für die johanneische Darstellung des Verhältnisses Jesu zu Gott bezeichnend ist und durch Literarkritik nicht beseitigt werden kann. ἐντολή bedeutet Joh. 10 18 12 49. 50 den göttlichen Auftrag an Jesus überhaupt; ἐντολὰς τηρεῖν in 15 10 soll besagen, daß dieser Auftrag des Vaters an den Sohn (und dann auch des Sohnes an die Jünger) in seinen Einzelheiten erfüllt wird. — Auch die mandäischen Texte, von deren Bedeutung für das Verständnis des Johannes-Evangeliums weiter unten noch die Rede sein wird, zeigen einen ähnlichen Wechsel des Numerus bei dem gleichen Gedanken, freilich nicht bei demselben Wort. So kommt der göttliche Gesandte im Ginza »mit dem Befehle, den sein Vater erteilet« (Rechtes Ginza III 89 S. 91 16 Lidzbarski), aber im Johannesbuch sagt er: »Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben« (Johannesbuch 2 45 S. 224 17 Lidzbarski). Ein Nebeneinander von ἔργον und ἔργα findet sich bekanntlich auch im Johannes-Evangelium, vgl. 17 4 mit 5 36.

[2] Das gilt auch, wenn ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους V. 17 final, also anders als in V. 12, zu fassen sein sollte.

zurücklenkt zu dem Thema »Liebe«[1]. Was zwischen V. 12 und V. 16 liegt, bedeutet also einen *Umweg*, und es fragt sich, warum er eingeschlagen ist.

Zwei Sätze werden in Joh 15 13–15 nebeneinander gestellt: 1. wer liebt, stirbt für seine Freunde; 2. ihr seid meine Freunde. Die Folgerung »also sterbe ich für euch« wird nicht ausgesprochen. Und wenn auch ein solches Verschweigen von Gedanken, die unserer Logik notwendig erscheinen, bei Johannes nichts Unerhörtes ist (siehe Johannes 11 9. 10), so wird man immerhin das daraus schließen dürfen, daß es dem Evangelisten nicht auf den verschwiegenen Gedanken ankommt. Hier wird also weder bewiesen, daß die Jünger Jesu Freunde sind — denn das wird ohne Beweis ausgesagt —, noch daß er für sie stirbt — das wird gar nicht gesagt. Die Erklärung der Jünger zu Freunden Jesu ist nun sicher für Johannes wichtig, etwa im Sinn von 16 27 und von 20 17 (ἀδελφοί), aber wenn er das betonen wollte, würde der Evangelist von 15 12 aus einen zwanglosen Uebergang haben finden können, etwa: »wie ich euch geliebt und zu meinen Freunden gemacht habe«. Trotzdem zieht er in 15 13 ein Beispiel aus dem menschlichen Leben heran; denn darum handelt es sich, nicht zunächst um Jesu Tod und eine neue Deutung desselben. Aber das ist nun das Auffallende: der Evangelist verweilt gar nicht bei diesem Beispiel, sondern wendet sich sofort dem Thema »Freunde« zu. Wenn er es also weder in einer Deutung auswertet noch in einer Ausmalung breit behandelt und doch um seinetwillen einen Umweg macht, so muß er dem Beispiel selbst, d. h. dem Spruch 15 13, einen *Eigenwert* beimessen, der den Umweg lohnt.

Der Eindruck, daß der Spruch 15 13 bei der ganzen Komposition V. 13 16 die Hauptsache ist, wird auch durch eine stili-

[1] Unterwegs werden noch zwei Themen berührt, »Frucht« und Gebetserhörung. Das erste weist auf die Weinstocksrede zurück; das zweite durchzieht die Abschiedsreden seit 14 13 f. Trotz starker Skepsis gegenüber Interpolationshypothesen halte ich es allerdings für möglich, daß die Wiederholung dieses Motivs 15 7. 16 auf einen Glossator zurückgeht. In ähnlicher Weise ist das Auferstehungsmotiv in der Brotrede, das 6 54 seinen berechtigten Sitz hat, durch Interpolation vervielfältigt worden: 6 39. 40. 44.

stische Beobachtung bestätigt. Sehr einfach vollzieht sich nämlich die Anfügung von V. 13 und 14 an das Vorhergehende: es ist die Form der Kette, wie ich sie in meinem Kommentar zum Jakobusbrief S. 92–95 untersucht habe, mittels deren hier *ἀγάπην* an *ἠγάπησα*, *φίλοι* an *φίλων* angeknüpft wird. Aber nach V. 15, der eine Erklärung zu V. 14 bringt, hört der enge Anschluß auf, und der Rückweg in V. 16 wird umständlicher als der Hinweg war (s. S. 170 Anm. 1). Es scheint sich um eine midraschartige Abschweifung zu handeln, deren Zentrum V. 13 ist.

Es gibt im Johannes-Evangelium Parallelen zu solcher Abschweifung. Ganz klar zeigen sich die Kompositionsverhältnisse am Schluß der Abschiedsreden 16 29–32. Der eigentliche Abschluß V. 33 knüpft an V. 28 an; schon dort ist das Ende erreicht. Was die Jünger sagen, soll ihren voreiligen und darum bald wieder zerfallenden Glauben bezeugen; sie setzen die Prophezeiungen Jesu aus V. 23 und 25 als erfüllt voraus — keine Bildrede verhüllt mehr die Wahrheit, keine Frage ist mehr an Jesus zu richten — und glauben darum, daß er alles weiß und von Gott gekommen ist[1]. Jesus aber zerschlägt ihre Gedanken mit der Weissagung der Flucht. Und er gibt diese Prophezeiung im Anschluß an das Wort Sacharja 13 7, von dem auch die entsprechenden Stellen Mk 14 27 Matth 26 31 getragen werden. Es handelt sich also um ein Stück evangelischer Tradition, das längst zum Bestande der Leidensgeschichte gehört[2]. Aber der Evangelist hat es nicht nur mit der Formel

[1] Das *οἶδας πάντα* ist für Johannes sachlich dasselbe wie *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες*; die Jünger spüren Jesu göttliche Herkunft und Allwissenheit an dem angeblichen Eintreffen der Prophezeiungen 13 23. 25. Also ist auch *οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τις σε ἐρωτᾷ* (siehe 16 23) die Sachparallele zu *ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς κτλ.* (siehe 16 25); die Schwierigkeit besteht darin, daß *οὐ χρείαν ἔχεις* scheinbar subordiniert ist. Zu paraphrasieren wäre jedenfalls: nun redest du offen und sprichst nicht mehr in Rätseln; so wissen wir, daß du alles weißt. Nun braucht dich keiner mehr zu fragen; so merken wir, daß du von Gott gekommen bist.

[2] »Tradition« bedeutet noch nicht, daß die Geschichtlichkeit verbürgt ist. Ich sehe in solchen Stellen vielmehr Deutungen der Gemeinde, die dem Theodizee-Gedanken dienen; aber sie sind frühzeitig in die Ueberlieferung aufgenommen. Vgl. meine »Formgeschichte« S. 60 f.

ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν (siehe 4 23 5 25) eingeleitet, sondern auch mit einer echt »johanneischen« Ergänzung ausgeleitet: Jesus ist nie »allein«. So hat er ein traditionelles Wort in seiner Weise eingebettet, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Tradition das Zentrum der ganzen Abschweifung 16 29–32 ist; auf dieses Wort hin sind die voreiligen Glaubensversicherungen der Jünger gebildet V. 29 f., um dieses Wortes willen ist der ganze Umweg unternommen.

Eine andere Parallele bietet Joh 4 43–45. Jesus übersiedelt nach Galiläa. Zur Begründung führt der Evangelist Jesu Wort vom Propheten an, der in seiner πατρίς — Galiläa, nicht Judäa oder Nazareth! — nichts gilt. Jesus will offenbar eine Zeit lang vom öffentlichen Schauplatz weg in eine Gegend ziehen, wo er »nicht in Ehren steht«. Aber diese Bedeutung des Jesuwortes an unserer Stelle gelangt nicht zum Ausdruck. Und wieder ergibt sich eine Schwierigkeit: der Evangelist berichtet gleich darauf in V. 45, daß die Galiläer Jesus aufnahmen. Nach dem Vorhergehenden war man darauf gerade nicht vorbereitet. Aber der Evangelist — *dieser* Evangelist! — wollte doch sicher nicht andeuten, daß Jesus sich im Urteil über seine πατρίς geirrt habe; die Einführung mit ἐμαρτύρησεν steigert den Wert des Wortes eher, als daß es ihn mindert. Wozu also dann der ganze Umweg? Er wird offenbar nur gemacht um des Spruches vom Propheten willen. Ein Stück Tradition soll untergebracht werden; und dafür ist nun die Einführung mit ἐμαρτύρησεν wichtig. μαρτυρεῖν leitet viermal im Johannes-Evangelium ein Wort ein — 1 15 1 32 4 44 13 21 —, und jedesmal dürfte es sich um ein Logion handeln, das nicht erst der Evangelist formuliert hat.

Der Fall Joh 15 13 unterscheidet sich von den beiden eben behandelten. Joh. 4 44 und 16 32 sind darum leicht zu beurteilen, weil wir gestützt auf Parallelen die Worte mit aller Bestimmtheit als Ueberlieferungsgut identifizieren können. Die Frage liegt nahe, ob der bereits festgestellte Eigenwert von Joh 15 13 etwa auch in seiner Zugehörigkeit zum *vorjohanneischen Ueberlieferungsstoff* begründet ist. Ehe wir die Frage beantworten, muß der Inhalt des Spruches untersucht werden.

II.

Die höchste Liebe zu Freunden zeigt sich darin, daß man das Leben für sie läßt. Damit ist die Bedeutung des Wortes »Liebe« in unserem Spruch umschrieben. Wenn er auf johanneischer Konzeption beruhte, so würde man erwarten, daß dieser Begriff »Liebe«, der sehr unkompliziert und allgemein verständlich ist, nun auch der für das ganze Evangelium maßgebende wäre. Der Leser des Evangeliums weiß, daß dem nicht so ist und daß sich hinter den beiden unterschiedslos gebrauchten Worten *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* [1] etwas anderes verbirgt als jener unkomplizierte Begriff. Aber es ist lohnend, dem im einzelnen nachzugehen, da das Problem in der wissenschaftlichen Arbeit noch längst nicht erledigt ist [2].

Mit »*lieben*« wird im Johannes-Evangelium zunächst das Verhältnis Gottes zum »Sohn« bezeichnet: 3 35 5 20 15 9 17 23 ff. Es ist kein sittliches Verhältnis, denn es handelt sich um keine menschliche Beziehung. Auch die Worte »Vater« und »Sohn« haben im Johannes-Evangelium, so gewiß ihre Verwendung durch die synoptische Ueberlieferung nahegelegt wurde, doch einen völlig eigenen Wert und deuten nicht etwa das Band eines menschlichen Vaterverhältnisses an. Es ist eine übermenschliche Beziehung, die hier geschildert wird; und wenn man die Bedeutung solcher Vaterschaftsverhältnisse auf der Entwicklungslinie bedenkt, die von Plato über Philo zu den Hermetica führt, wird man von einer kosmischen Bedeutung der Vater-Sohn-Terminologie reden dürfen. Ins Meta-

[1] Die Bezeichnung des Lieblingsjüngers mit ihrem Schwanken zwischen *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* sowie der Vergleich von 3 35 mit 5 20, von 11 3. 36 mit 11 5 scheinen mir zu beweisen, daß kein Unterschied vorliegt.

[2] Lütgert Die Liebe im Neuen Testament versucht das Verhältnis vom Vater zum Sohn bei Johannes als sittliches zu bestimmen und den Gedanken des um Gottes oder um der Welt willen notwendigen Mittlers auszuschließen; seiner Beweisführung scheint mir vor allem 1 18 zu widerstreben, im übrigen siehe oben. Die Frage des fremden Einflusses und eines Abweichens von der alttestamentlich-jüdischen Linie steht aber jedenfalls in Lütgerts Buch gar nicht zur Debatte.

phyische, nicht ins Ethische weist nun auch der Gebrauch von »lieben«. Liebe bezeichnet hier nicht die Einheit im Willen vermöge einer affektvollen Beziehung, sondern die Einheit des Wesens vermöge göttlicher Qualität. Der Gesandte Gottes redet lauter Gottesworte, denn Gott teilt sich ganz mit — das ist der einführende Gedanke an der Stelle 3 34, wo zuerst von der Liebe zwischen »Vater« und »Sohn« die Rede ist. Der Mensch freilich kann Gottes Begnadigung nur nach dem Maß seiner Kräfte empfangen — das ist der entgegengesetzte Gedanke, wie ihn Philo de opificio mundi 23 breit ausgeführt hat. Aber Jesus ist der »Menschensohn«, d. h. kein Mensch wie wir, sondern der Himmels-»Mensch«. Und wie er den Himmel kund machen kann, weil er ihm entstammt, während von den Menschen keiner ihn zu ersteigen vermag (3 13), so ist der Menschensohn auch Träger der Gotteskraft ohne Maß; denn — so heißt es 5 35 weiter — der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben, so daß, wer an ihn glaubt, das ewige Leben, d. h. die volle Gotteskraft erhält. Wie hier vom Wort Jesu ausgegangen wird, so 5 19 von der Tat. Was der Sohn tut, ist Tun des Vaters, denn der Vater liebt ihn und zeigt[1] ihm alles, was er tut. Und darum — so ist der Zusammenhang mit der vorherhergehenden Geschichte — braucht sich der Sohn in seinem Schaffen durch den Sabbat nicht unterbrechen zu lassen, denn auch der Vater schafft immer. Die geistige Atmosphäre, in der wir stehen, zeigt sich gerade darin, daß der Gedanke vom immer schaffenden Gott hier ohne jegliche Auseinandersetzung mit der biblischen Erzählung von der Sabbatruhe Gottes ausgesprochen wird. Philo fühlt sich zu solcher Diskussion verpflichtet, und seine Ausführungen in Legum allegoria I 5 f. und De cherubim 87 zeigen deutlich den Zusammenstoß des hellenistischen Gottesgedankens mit der biblischen Ueberlieferung[2]; von Johannes wird die

[1] Wie »Leben haben« und »Leben schauen« dasselbe bedeutet (3 36!), weil die »Schau« in der hellenistischen Mystik Verwandlung und Teilhaben an göttlicher Kraft bewirkt (2. Kor 3 18), so sind auch διδόναι und δεικνύναι in diesen Zusammenhängen identisch.

[2] Die mir bekannten jüdischen Parallelen vermögen dieses Urteil

immerwährende Wirksamkeit Gottes einfach vorausgesetzt und von ihr aus das Tun des Sohnes erschlossen. Eine ethische Deutung der »Liebe« des Vaters zum Sohn würde den Gedanken ergeben: der Vater hat den Sohn so lieb, daß er ihm die gleiche Freiheit über den Sabbat gewährt wie sich selbst; aber dieser Gedanke wäre weder bezeichnend noch beweisend. Denn es handelt sich nicht um die Macht über den Sabbat wie Mk 2 28, sondern um das Wesen Gottes, das durch die Sabbatordnung nicht berührt wird, und dieses Wesen *schenkt* Gott dem Sohn nicht aus Liebesgesinnung, sondern er *vererbt* es ihm kraft Wesensgemeinschaft.

Sehr deutlich ergibt sich der Sinn des Wortes »Liebe« auch aus dem Schluß des hohenpriesterlichen Gebetes 17 23 f. Es ist von der Einheit unter den Christen und von der zwischen Vater und Sohn die Rede; die Welt soll daran erkennen, daß Jesus Gottes Gesandter ist (und darum vom Himmel, eines Wesens mit Gott) und daß Gott die Jünger in seine Liebe aufgenommen hat wie er es mit Jesus getan. ἠγάπησας in Bezug auf Jesus nimmt geradezu ἀπέστειλας auf; und wenn man weiß, welche Gedanken sich mit dem Begriff des »Gesandten« in jener religiösen Welt verbinden, so wird man dieses Verhältnis nicht für ein ethisches halten. Die Bestätigung liefert der folgende Vers (17 24): Gott hat, bevor die Welt ward, Jesus geliebt; Ausdruck dessen war es, daß er ihm Glorie schenkte, d. h. ihm Anteil gab an seinem Wesen. Selbstmitteilung Gottes an den Sohn — das ist es in der Tat, was »Liebe« an diesen Stellen bedeutet.

Die *Herkunft* dieser Gedanken ist immer noch nicht völlig klargestellt, aber einige Richtlinien können heute doch schon gezogen werden. Es war soeben von dem engen Zusammen-

nicht zu widerlegen. Die Stelle Bereschith rabba 11 zu Gen 2 3 S. 49 f. Wünsche ist keine eigentliche Parallele, denn hier wird die Ruhe in bezug auf die schaffende Tätigkeit Gottes verneint. Und Schemoth rabba 30 zu Ex 32 1 S. 219 Wünsche bringt vollends eine lediglich formalistische, nicht eine religionsphilosophische Rechtfertigung des göttlichen Wirkens am Sabbat: Gottes »Gehöft« ist die Welt, und in seinem »Gehöft« darf sich auch der Mensch am Sabbat bewegen.

hang zwischen »lieben« und »senden« die Rede. Die Bedeutung, die der Gedanke vom Gesandten Gottes, die der Name ὁ πέμψας με als Gottesbezeichnung im vierten Evangelium hat, ist bekannt. Die neu veröffentlichten manichäischen und mandäischen Texte haben uns gelehrt, diesen Gedanken auf dem Hintergrund eines Mythus zu verstehen, der zwar spät bezeugt ist, der aber gerade nach den Anspielungen in christlichen Texten für eine viel ältere Zeit postuliert werden muß[1]. In der mandäischen Gedankenwelt kommt nun auch der Begriff »Liebe« im Sinne der Wesensgemeinschaft vor. Im Rechten Ginza 326, S. 333 31 Lidzbarski schildert der Gesandte, wie er vom großen Leben beauftragt wurde:

Es legte über mich Liebe,
Die meinen Freunden zukommen soll.
Es legte über mich sanfte Rede,
In der ich mit meinen Freunden sprechen soll.

Ihre Deutung erhalten diese Worte aber erst, wenn man in den unmittelbar folgenden Versen sieht, was die Freunde von dem Gesandten empfangen:

Ich soll mit meinen Freunden sprechen
Und sie vom Vergänglichen erlösen.

Es handelt sich also um eine Befreiung aus der unteren Welt durch himmlische Gaben — und zu diesen gehört die Liebe.

Wichtiger als dieser eine Beleg, der in seiner Isolierung noch nichts beweist, ist es, daß wir die fragliche Bedeutung von »Liebe« nun auch in jener nichtchristlichen Gnosis finden, die uns durch Philo und die hermetischen Schriften bezeugt ist. Und zwar in einem kosmischen Zusammenhang, der den ethischen Sinn von »Liebe« nahezu ausschließt. Die wichtigste Stelle steht bei Ps. Apuleius Asclepius 8, wo erzählt wird, wie der oberste Gott den Kosmos als zweiten Gott, als deus sensibilis, erschafft: quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum, visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis par-

[1] Vgl. Bultmann ZNTW 1925 100 ff. und Walter Bauer in der 2. Aufl. seines Kommentars zu Joh 3 17.

tum suae (S. 43 Thomas, I 300 Scott). Hier handelt es sich um eine kosmische Emanation, und Liebe kann nur auf die Gemeinschaft in der divinitas gehen. Das wird noch deutlicher, wenn man mit den Handschriften partem liest; die beiden letzten Herausgeber haben nach Krolls Vorgang partum konjiziert, weil Lactantius Div. inst. IV 6 4 die Worte wiedergibt: *ἠγάσθη τε καί πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον.* Aber der Text bei Lactanz scheint umgebildet zu sein, und so ist mir die Korrektur von partem zu partum nicht ganz sicher. Jedenfalls ist die kosmische Beziehung deutlich. Sie darf man auch in Corpus Hermeticum I 12 vermuten, wo vom Anthropos — ursprünglich aber wohl vom zweiten Gott (siehe Reitzenstein Poimandres 48 1) — gesagt ist: *οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλὴς γὰρ ἦν τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς. ⟨ᾧ⟩ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα* (Reitzenstein Poimandres S. 331)[1]. Der zweite Gott ist das Abbild des ersten und erhielt die Macht über das Geschaffene. In diesem Sinne »liebt« ihn sein Vater. Man wird im Zusammenhang mit diesen Stellen auch die Worte Philos de ebrietate 30 über die Erzeugung der Welt durch Gott und die *ἐπιστήμη* nicht für belanglos halten: *ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα . . . τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμόν.* Hier ist *ἀγαπητός* nicht nur ein harmloses Beiwort zu »Sohn«, sondern bezeichnet die Verwandtschaft des Kosmos mit Gott, wie sie Corp. Hermet. I 8 2 von der Welt mit den Worten ausgesagt wird *καὶ εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος.*

Dieser kurze Ueberblick sollte lediglich zeigen, wie die besondere Tönung des Begriffs »Liebe« bei Johannes etwa zu erklären sein mag. Der iranische Mythos vom Urmenschen

[1] Scott liest in seiner Ausgabe I 120 beidemal (entsprechend auch in I 13 siehe oben) *ἠγάσθη* statt *ἠράσθη* gegen die Ueberlieferung. Er kann sich dabei auf Platon Timaeus 37 c berufen, wo es von dem *γεννήσας πατήρ* nach der Schöpfung des Kosmos heißt *ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.* Aber es scheint mir bezeichnend, daß bei Platon die »Liebe« an dieser Stelle fehlt; und daß *ἠράσθη* nicht einfach Verschreibung von *ἠγάσθη* ist, zeigt Lactanz (siehe oben) mit dem Nebeneinander von *ἠγάσθη* und *ἐφίλησεν.*

hat die philosophische Lehre von der Welt als Gottes Sohn ins Religiöse umgebildet, so daß der Kosmos immer mehr die Bedeutung eines Mittlers und Offenbarers von Gottes Wesen erhält. Diese Vorstellung mag im hellenistischen Judentum auf Logos oder Weisheit übertragen sein — und so konnte sich das johanneische Christentum ihrer bemächtigen. Von der kosmischen Reihe Gott — Kosmos — Mensch aus erklärte es sich nun auch, daß im Johannes-Evangelium die Beziehung Gott — Jesus — die Christen durch das Wort »Liebe« charakterisiert werden kann. Denn daß das Verhältnis Jesu zu den Seinen dem des Vaters zu Jesus parallel ist, wäre an sich kein Gedanke, der dem Christusglauben nahegelegen hätte; aber von der hier geschilderten Vorstellungswelt aus ist er wohl verständlich, und dazu gehört es dann, daß »Liebe« nicht ein ethisches Verhältnis beschreibt — das zwischen Gott und seinem Sohn doch anders sein würde, als zwischen diesem und den Gläubigen —, sondern die durch Offenbarung hergestellte Wesensgemeinschaft. Daß der Vater selbst die Jünger »liebt« (Joh 16 27) — bei rein ethischer Deutung eine Selbstverständlichkeit —, ist bei dieser Deutung in der Tat das höchste, was ihnen verheißen werden kann, denn es besagt, daß Gott ihnen Anteil geben wird an seinem Wesen.

In welchem Sinn aber Jesus die Seinen »liebt«, das kann man am besten den einleitenden Worten des 13. Kapitels entnehmen, die sozusagen auf der Grenze zwischen den beiden Hauptteilen des Werkes stehen: »wie er die Seinen in der Welt geliebt hatte, so liebte er sie bis zum Ende«, (oder »bis zur Vollendung«). Gerade für das von Johannes geschilderte Verhalten Jesu zu den unverständigen und widerstrebenden Jüngern paßt die Ueberschrift *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους* nur, wenn man den affektvoll ethischen Sinn des Wortes »Liebe« aufgibt. »Nun, da er den Seinen in der Welt sich mitgeteilt hatte« (den Gottfernen — *ἐν τῷ κόσμῳ!* — die Gotteswelt offenbart hatte) — das trifft in Wahrheit den Inhalt von Joh 1—12! Und *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* ist dann die Ueberschrift über 13—17 oder 13—20 [1].

[1] Von den Johannesbriefen sehe ich hier ab. Denn solange die (von

Dann darf man sich aber auch nicht scheuen, die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis für das Liebesgebot an die Jünger zu ziehen. Das »neue Gebot«, das 13 34 gegeben, 15 12. 17 wiederholt wird, lautet »liebet einander, wie ich euch geliebet habe«. Die Berufung auf das Verhältnis Jesu zu den Seinen zeigt bereits, daß es sich hier um Wesensgemeinschaft, nicht um Liebesgesinnung handelt. Und diese Berufung deutet auch an, welches das »Wesen« ist, in dem die Jünger vereint sein sollen: auf Grund von Jesu Selbstmitteilung, d. h. der Offenbarung göttlichen Wesens an die Seinen, sollen sie eins sein — so ist es auch im hohenpriesterlichen Gebet 17 21—23 umschrieben. Mit dieser Erkenntnis schwindet nun auch jedes Befremden darüber, daß als Objekt der Liebe *nur die Jünger, nicht die Nächsten* genannt werden. Es handelt sich hier um eine Beziehung, die in der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus gegründet ist; nur wer in der Liebe Jesu »bleibt«, kann die Liebe haben, die hier geopfert wird; darum kann es nur eine Liebe der Jesusjünger zueinander sein, nicht zu den »Nächsten« und »Fernsten«. So erweist sich auch an diesem Gebrauch des Wortes, daß im Johannes-Evangelium eine Bedeutung von Liebe vorherrscht, die mit der sonst in Judentum und Urchristentum gebräuchlichen nicht übereinstimmt, die vielmehr, kosmisch-metaphysischen Ursprungs, die besondere Beziehung zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem *Offenbarungsempfänger*, der selbst wieder zum *Offenbarungsträger* wird, bezeichnet.

III.

Von diesem Sprachgebrauch gibt es *Ausnahmen*, scheinbare und wirkliche. Zu den scheinbaren rechne ich die Bezeichnung des Lieblingsjüngers mit ὃν ἠγάπα (ἐφίλει) ὁ Ἰησοῦς. Denn auch wenn diese Bezeichnung älter ist als das Evangelium,

---

mir geteilte) Meinung nicht widerlegt ist, daß mindestens im 1. Johannesbrief die »johanneischen« Begriffe durch einen andern Verfasser kirchlich umgebogen werden, kann es die Diskussion »johanneischer« Termini nur verwirren, wenn mit Stellen aus den Briefen etwas für das Evangelium bewiesen werden soll.

so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß der Evangelist sie braucht, nicht um eine Empfindung Jesu, sondern um den Typus der Jüngerschaft in seinem Sinn auszudrücken. Der Lieblingsjünger ist der Mann des Glaubens, der keiner Beweise bedarf 20 8, er ist der Zeuge des Mysteriums am Kreuz 19 35, und er wird unter dem Kreuz zum Sohn der Mutter Jesu, d. h. zum Repräsentanten *der* Jünger, die in ihrer Stellung zu Gott Jesu Brüder (20 17) geworden sind (19 26. 27) [1]. Wenn dieses Urbild einer Jüngerschaft, die aus Offenbarungsempfängern Offenbarungsträger macht, als der Jünger bezeichnet wird, den Jesus »liebte«, so denkt der Evangelist dabei an die für sein Buch bezeichnende Bedeutung des Wortes.

Ob der berühmte Spruch »Also hat Gott die Welt geliebt« Joh 3 16 eine Ausnahme gegenüber dieser Bedeutung darstellt, ist von vornherein schwer zu sagen. Alles kommt hier auf die Bedeutung des *ἔδωκεν* an. Wenn die merkwürdige Beziehungslosigkeit dieses »gab«, dessen Dativobjekt man vermißt, sich so erklärt, daß nicht an eine Opferung (»gab« = »dahingab«), sondern an die Sendung des Sohnes gedacht ist, dann ist man geradezu genötigt, die Art dieser Sendung aus *ἠγάπησεν* zu erschließen und dies Wort im prägnant johanneischen Sinn zu fassen: »so sehr hat sich Gott der Welt mitgeteilt, daß er seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, auf daß alle, die an ihn glauben, ... das ewige Leben haben.« Jene Beziehungslosigkeit des *ἔδωκεν* wie die Verwendung des Ausdrucks *μονογενής* (im Sinn von Joh 1 18 und 3 13) machen mir diese Bedeutung des Satzes wahrscheinlich. Wenn man *ἔδωκεν* anders, also etwa im Sinn von *παρέδωκεν* faßt, dann ergibt sich die von Walter Bauer in der 2. Aufl. seines Kommentars ausgesprochene Frage: »hat sich etwa Johannes ein Wort, das ursprünglich besagte, Gott hätte seinen Sohn aus Liebe zur Welt in den Tod gegeben, angeeignet und mit seinem Geist

[1] Vgl. dazu meine Untersuchung: „Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums" in den Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft für Graf Baudissin S. 138 f.

erfüllt?« Und dann hat ἠγάπησεν natürlich die übliche christliche, nicht die »johanneische« Bedeutung.

Sehr wahrscheinlich ist das Auftreten der üblichen Bedeutung in der Geschichte von Lazarus, Joh 11. Ich setze dabei allerdings voraus, daß der Anfang der Erzählung Spuren einer Bearbeitung zeigt; nur denke ich dabei nicht an die Bearbeitung des Evangeliums oder seiner Grundschrift durch einen Interpolator, sondern an die Aneignung einer fixierten Tradition durch den Evangelisten. Dann ist auf dessen Rechnung offenbar V. 2 und V. 1 zu setzen, denn diese Sätze zerreißen Zusammengehöriges, V. 2 klappt nach und V. 4 ist typisch johanneischen Gepräges. Lazarus war also ursprünglich nicht der Bruder der beiden Schwestern, sondern nur ein Landsmann im engsten Sinn des Wortes; andernfalls dürfte die Erwähnung der Verwandtschaft in V. 1 nicht fehlen. Und ἠγάπα V. 5 begründet die Botschaft der Schwestern V. 3: »Herr, siehe, dein Freund ist krank. Jesus war nämlich mit Martha, ihrer Schwester und Lazarus befreundet.« Dann haben wir hier freilich die übliche Bedeutung von ἀγαπᾶν und φιλεῖν, — aber sie stammt auch aus einer dem Evangelisten bekannten *Ueberlieferung*.

Dasselbe scheint mir nun auch mit dem Spruch Joh 15 13 der Fall zu sein, zu dem ich jetzt zurückkehre. Der weite Umweg war nötig, wenn eine Einzelbeobachtung, die irrig sein konnte, in einen größeren Zusammenhang eingereiht werden sollte, um Sehfehler nach Möglichkeit auszuschließen. Es hat sich gezeigt, welche besondere Bedeutung der Evangelist dem Wort »Liebe« dort beilegt, wo er aus Eigenem spricht. Es hat sich weiter gezeigt, daß ein gelegentliches Abweichen von diesem Sprachgebrauch sehr auffällig ist und am besten mit der Uebernahme einer Tradition durch den Evangelisten erklärt wird. Da die Analyse des Zusammenhangs von Joh 15 13 zu dem gleichen Ergebnis führte, so dürfte eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Annahme bestehen, daß der Spruch Joh 15 13 dem Evangelisten bereits überliefert war und von ihm mehr oder minder bearbeitet seinem Werk eingefügt wurde. Denn in der Tat hat die Liebe, von der hier

die Rede ist, mit Wesensgemeinschaft gar nichts zu tun, sondern bezeichnet den heroischen Liebesaffekt, der zum Opfer des Lebens führt. Das läßt sich nun mit besonderer Deutlichkeit erkennen, da festgestellt ist, wie fern dieser Opfergedanke den sonstigen Worten des Evangeliums liegt, die von »Liebe« und »lieben« handeln. Für die den ursprünglichen Sinn des Spruches fast ignorierende Verwendung durch Johannes ist es sehr bezeichnend, daß der Opfergedanke des Wortes gar nicht ausdrücklich auf Jesu Tod übertragen wird. Nur das Wort »Freunde« wird ausgewertet; daran erkennt man denselben Evangelisten, der dem Lieblingsjünger in der Szene unter dem Kreuz eine Art brüderliche Stellung zu Jesus gibt — er ist aus dem δοῦλος zum φίλος geworden [1]. Wir erkennen aber auch den Evangelisten, der auch sonst den Gedanken des Opfertodes Jesu gar nicht oder fast gar nicht hervortreten läßt [2]. Er entzieht sich auch hier in 15 13 der von dem

[1] Man darf darum gar nicht fragen, ob Jesus die Jünger früher einmal, etwa 13 16, Sklaven genannt habe. δοῦλος bezeichnet das antikorientalische Verhältnis des Menschen zur Gottheit, siehe die Bemerkungen in meinen Kommentaren zum Jakobusbrief (Meyer) S. 65 und zum Philipperbrief [2] (Handbuch z. NT) S. 62. Diesem Verhältnis ist nach Johannes durch die Offenbarung Gottes in Jesus ein Ende bereitet worden.

[2] Die in Frage kommenden Stellen verlangen fast alle eine andere Deutung. Joh 17 19 ἁγιάζω ἐμαυτόν ist zu erklären von dem Gebrauch des ἁγιάζειν bei Joh 10 36 17 17 f., der mit dem Sendungsgedanken zusammenhängt und zu dem das bekannte συναγιάζειν σοι βούλεται des hermetischen Gebets Corp. Herm. 1 32 eine Parallele liefert: »mit δόξα ausrüsten« dürfte ungefähr den Sinn treffen; vgl. dazu Williger Hagios S. 98 ff. Jesus verherrlicht sich also im Tode, zu ihren Gunsten, damit auch sie in der Wahrheit mit Herrlichkeit ausgerüstet (17 17) und nun fähig seien, selbst Offenbarungsträger zu werden (17 20). — Das Wort vom Gotteslamm 1 29 1 36 ist eine bereits der christlichen Sprache angehörende Bezeichnung Christi, die der Evangelist den Täufer aussprechen läßt, um seine Zeugenschaft zu charakterisieren (siehe meine Schrift »Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer« S. 104 f.). Das übrigens wohl auch schon vor Johannes auf die Passion gedeutete Zitat 19 36 geht nicht auf das Passahlamm, sondern auf das Leiden des Gerechten Ps 34 21. Das Wort des Kaiphas 11 50 steht unter dem Zwang des Doppelsinns, aber es bildet mit dem Wort vom Hirten 10 11 den einzigen Hin-

Spruch dargebotenen Möglichkeit einer solchen Deutung. Das heroische Motiv des Spruches kann also nicht von ihm gebildet sein; es zeigt sich, daß der Spruch eine ihm gegebene Größe ist.

Es sind also zwei Gründe, die uns berechtigen, in dem Wort eine ältere Ueberlieferung zu vermuten. Der Umweg, den Johannes scheinbar ohne Notwendigkeit zwischen 15 12 und 15 16 macht, wird durch Beobachtung an Parallelfällen als ein Mittel erwiesen, überlieferte Worte einzubetten. Die Bedeutung des Wortes »Liebe« in dem Spruch 15 13 aber ist nicht die johanneische, sondern eine populärere, allgemeine; der hier angedeutete Gedanke vom Opfertod aus Liebe wird im Evangelium weder sonst noch hier besonders hervorgehoben; nur bei solcher Betonung des Gedankens aber wäre jener Umweg erklärlich. So scheinen Zusammenhang und Inhalt darauf zu weisen, daß *der Spruch dem Evangelisten bereits überliefert war.*

Schwer, ja fast unmöglich ist es nun aber, die Herkunft des Wortes zu beurteilen. Denn Tradition bedeutet noch nicht Geschichtlichkeit (s. S. 171 A. 2), und ich glaube gerade von der Leidensgeschichte des Johannes vor einigen Jahren gezeigt zu haben, daß hier ein zusammenhängender Bericht vorjohanneischer Herkunft benutzt ist, der zwar manche geschichtliche Angabe wie das Todesdatum richtig erhalten hat, aber zugleich so stark vom Weissagungsbeweis getragen wird, daß sein allgemeiner Charakter weit mehr der Legende zugehört als dies bei den synoptischen Berichten der Fall ist[1]. Es läßt sich also in unserem Fall nicht mit Sicherheit sagen, daß hier die Wiedergabe oder Umbildung eines echten Jesus-Wortes vorliegt. Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, und sie würde verstärkt werden, wenn etwa auf einem Papyrusblatt ein ähnliches, in der Formulierung nicht von Johannes abhängiges Wort als Herrnwort zutage käme; denn dann wäre nicht nur die isolierte Existenz des Wortes, die ich hier zu

weis des Evangeliums auf eine Opferbedeutung des Todes Jesu.

[1] In dem Aufsatz »Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums«, Abhandl. z. semit. Religionskunde u. Sprachwissenschaft f. Graf Baudissin.

erschließen versuchte, erwiesen, sondern auch seine Zugehörigkeit zu den *λόγια Ἰησοῦ* der Tradition. Aber auch im günstigsten Fall wüßten wir ja nicht über die Beziehung des Wortes Bescheid, wüßten nicht, welches Besondere denn durch diesen allgemeinen Satz erläutert werden sollte, und erst recht nicht, auf wen oder auf was der Spruch Beziehung gehabt hätte.

Die Absicht dieser Ausführungen ist auch nicht zunächst auf die Wiederentdeckung eines Jesus-Wortes gerichtet, dessen ursprüngliche Anwendung uns doch verschlossen wäre, sondern auf die Scheidung von *Tradition* und *Komposition* im Johannes-Evangelium. Denn diese Aufgabe ist im wesentlichen noch ungelöst. Die Literarkritik hat sich als ein ungeeigneter Weg zum Verständnis des Evangeliums erwiesen; das wird man heute, ohne die starken Anregungen der literarkritischen Arbeiten zu verkennen, mit aller Bestimmtheit aussprechen dürfen. Was uns not tut, ist ein anderes. Es ist die Beantwortung der Frage, inwieweit dieser Evangelist Vermittler des traditionellen Gemeindechristentums ist, und inwieweit Vertreter neuer Gedanken. Auch dieses Neue, das wir »johanneisch« zu nennen gewohnt sind, stellt oft genug das Ergebnis einer langen geistigen Entwicklung dar; und gerade unser Spruch bot Gelegenheit, das am Thema »Liebe« zu erweisen. Aber so gewiß diese sogenannten johanneischen Gedanken bisweilen aus synkretistischen erwachsen sind, die wir mit Hilfe der »iranischen« Texte immer besser verstehen lernen, so gewiß ist doch ihre Umbildung ins Christliche und ihre Einschmelzung in den christlichen Traditionsstoff das eigentümliche Werk des Evangelisten. Die Scheidung seines Anteils von dem der christlichen Gemeinde wird sich auf verschiedene Weise vollziehen können. Entweder ist, wie in der eigentlichen Passionserzählung, die traditionelle Gebundenheit des Stoffes so deutlich, daß die »johanneischen« Züge als Ergänzungen und Durchleuchtungen hervortreten; man denke an das Gespräch zwischen Jesus und Pilatus oder an die Ausdeutung der Kreuzesinschrift, vermöge deren auch Pilatus, wie vorher Kaiphas, zum unbewußten Propheten wird. Oder es ist der

»johanneische« Charakter eines Abschnittes das zunächst Wahrnehmbare; dann werden traditionelle Stücke zumeist daran erkannt, daß sie sich der johanneischen Verwendung gegenüber spröde verhalten; das Wort »Liebe« in unserem Spruch 15 13 liefert dafür ein bezeichnendes Beispiel.

Das Miteinander von Komposition und Tradition im vierten Evangelium ist aber mehr als ein literaturgeschichtlicher Einzelfall; es bringt ein *religionsgeschichtliches*, ja ein *religiöses* Problem zum Ausdruck. Die Geistigkeit des Johannes-Evangeliums verrät ihre »gnostische« Herkunft durch die Bezeichnung der Heilsgüter — Licht, Leben, Erkenntnis, Herrlichkeit —, aber auch durch die Charakteristik der Gläubigen als einer Art Mysteriengemeinde: Gott hat sie dem Sohn gegeben, sie treten zu diesem in ein Verhältnis wie er zu Gott, ja sie werden aus Offenbarungsempfängern wieder Offenbarungsträger. Aber mit diesem Christentum aristokratischer Art sind Elemente des Gemeindeglaubens und der Gemeindeüberlieferung verschmolzen; neben den neuen Begriffen stehen die alten; johanneische Fassungen des Heils wechseln mit den üblichen ab, und in die Jesusreden, die als Ganzes Konzeption des Evangelisten sind, werden oft genug Stücke der Tradition eingelegt. In dem Gespräch der Martha mit Jesus 11 21—27 wird die gemeinchristliche eschatologische Auferstehungshoffnung von dem johanneischen Zeugnis der immanenten Lebenspendung überboten; aber auf die Frage »glaubst du das?« antwortet wieder das christologische Bekenntnis der Gemeinde. Im Petrusbekenntnis 6 69 wird neben dem Glauben die Erkenntnis genannt, und im Prolog steht neben der Schilderung der aus Gott Geborenen — mit der echt hellenistischen Ablehnung aller menschlichen Zusammenhänge 1 13[1] — die ge-

[1] Die Lesart ὃς ... ἐγεννήθη 1 13 statt des Plurals ist — ganz abgesehen von der Bezeugung — schon darum unwahrscheinlich, weil die hellenistische Theologie bei Gedanken wie dem ἱερὸς γάμος und der göttlichen Zeugung eine Ausschließung jedes Anthropomorphismus erstreben muß. So sagt Philo von der Ehe Gottes mit der ἐπιστήμη de ebrietate 30 ἦ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. Aehnliches wird de cherubim 50 vom Verkehr Gottes mit der καθαρὰ φύσις gesagt.

meinchristliche Bezeichnung »die an seinen Namen glauben«.

In diesen Zusammenhang gehört es nun auch, daß der Evangelist in sein Evangelium, das in Aufriß und Gestaltung so stark von den anderen abweicht, Stücke der gemeinchristlichen Ueberlieferung aufnimmt; auch Joh 15 13 hat sich uns als ein solches traditionelles Element erwiesen. Es lohnt sich also, auch abgesehen vom literarischen Interesse, diesen vereinzelten Spuren der Ueberlieferung nachzugehen. Denn sie bezeugen, daß dieses Christentum des Johannes-Evangeliums, das ein Christentum der tiefsten Geheimnisse und der höchsten Offenbarungen ist, doch ein Christentum der Gemeinde sein will, und daß dieses Buch seine Offenbarungen und Geheimnisse nicht als Mysterienweisheit verschließt, sondern sie jedem kundzumachen bestrebt ist, der »an seinen Namen glaubt«. Es macht sich infolgedessen eine Spannung innerhalb des Evangeliums geltend zwischen Höhentendenz und Breitenausdehnung, aber sie beruht nicht auf der Vermischung von Grundschrift und Interpolation, die durch Literarkritik aufzulösen wäre, sondern letztlich auf der Problematik der christlichen Weltreligion, die die Tiefen Gottes erkennen, aber auch die Mühseligen und Beladenen erquicken will. Nicht die Begriffswelt, wohl aber die Wertwelt des Johannes-Evangeliums ist auch denen zugänglich, die es mit theologisch ungeschulten Augen lesen. Und damit rühren wir an ein großes Problem, dessen Erkenntnis vor anderen der Mann gefördert hat, den diese Blätter grüßen sollen.

Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung.

Von

Georg Bertram.

Für die historische Forschung gibt es von dem Auferstehungsglauben der Jünger zu der ihn begründenden Wirklichkeit keinen Weg. Die Methoden, die man benutzt hat, um die Auferstehung Jesu als geschichtliche Tatsache zu beschreiben, versagen gegenüber dem Anspruch des christlichen Glaubens, der jede relative, und das heißt doch historische, Betrachtung dieser Tatsache ablehnen muß. Weder kann die Auferstehung Jesu als psychologisches Faktum erfaßt werden, so daß sie mit dem Auferstehungsglauben der Jünger identifiziert würde und man versuchte, die Entstehung dieses Glaubens aus der Seelenverfassung der Jünger zu motivieren, noch ist es möglich, die Auferstehung bzw. die Auferstehungsvisionen als okkulte Phänomene zu begreifen, abgesehen davon, daß die Wissenschaft noch nicht in der Lage ist, Wesen und Art dieser Phänomene zu umschreiben und ihre Wirklichkeit sicherzustellen. Der christliche Auferstehungsglaube hat nichts mit der Anerkennung okkulter Phänomene gemein; ihre Feststellung würde der Wissenschaft ein neues Gebiet erschließen, aber niemals den christlichen Glauben stützen können. So können die Auferstehungsberichte des NT weder psychologisiert werden, so daß aus ihnen ein inneres Erlebnis der Jünger erschlossen würde, noch dürfen sie historisiert werden, indem man sie als Berichte über wissenschaftlich erkennbare Tatsachen einer Geschichte des Auferstandenen auffaßte. Es sind vielmehr Le-

genden, deren Verhältnis zur Wirklichkeit kein unmittelbares ist, und in denen der Historiker zunächst eben nur die Tatsache des Auferstehungsglaubens bezeugt finden darf.

Nun zeigen aber die evangelischen Berichte, daß in entscheidenden Punkten das Verhältnis des Gläubigen zu dem erhöhten Christus sich der Gemeinde nicht anders darstellt, als das der Jünger und Anhänger zu dem irdischen Jesus. Deissmann[1] hat darauf hingewiesen, daß die dreimalige Bitte des Paulus 2 Kor 12 an Christus, ihn von seinem Leiden zu befreien, den Heilandsgeschichten der evangelischen Ueberlieferung entspricht, und die Aussagen der Evangelien über die Haltung der Jünger und des Volkes dem Herrn gegenüber können ebensogut auf die Gemeinde und den Erhöhten sich beziehen. Er ist es, der Vollmacht hat in seinen Worten[2], ihm als dem Erhöhten ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden zuteil geworden[3]. Ueberhaupt wird man zu beobachten haben, daß unsere evangelische Ueberlieferung wie auch das gesamte NT aus der christlichen Gemeinde stammt, die an den erhöhten Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, glaubt und für die infolgedessen der Unterschied zwischen diesem erhöhten uud dem historischen Jesus sich verwischte, und das bedeutete, daß die Herrlichkeit des himmlischen Herrn mehr oder minder in die Darstellung des irdischen Lebens Jesu hineingetragen wurde. So verschwindet leicht der Unterschied zwischen den Auferstehungsgeschichten und den Geschichten aus dem irdischen Leben Jesu. Eigentlich für alle wesentlichen Bestandteile unserer Ueberlieferung läßt sich zeigen, daß sie bald zur Darstellung des irdischen, bald zur Darstellung des auferstandenen Jesus verwertet wurden. Das ist besonders charakteristisch für das Ev Joh, dessen Reden vielfach so klingen, als ob sie aus dem Munde des Auferstandenen stammen. Sie sind jedenfalls Offenbarungen an die Gemeinde, und es kommt demgegenüber in der alten Christenheit nicht in Betracht, ob es sich um mündliche Ueberlieferung, die auf

[1] Licht vom Osten, 4. Aufl., Tübingen 1923 S. 261 f.; Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1925 S. 151.

[2] Mark 1 22 Matth 7 29.

[3] Matth 28 18, vgl. 11 27.

Worte des irdischen Jesus zurückginge, handelte, ob hier »Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung«[1] vorliegen, oder ob ein Pneumatiker im Geiste den Erhöhten sprechen hörte. Das letztere wird man jedenfalls gegenüber den Behauptungen des Apostels Paulus annehmen müssen, wenn er seine Bekehrung, seine Berufung ins Apostelamt, seine Kenntnis wesentlicher Jesustraditionen auf unmittelbare Offenbarungen des erhöhten Christus zurückführt, während die Darstellung der Bekehrung und Berufung in der Apostelgeschichte menschliche Mittler kennt[2]. Aber auch in der synoptischen Ueberlieferung bestehen starke formale und sachliche Beziehungen zwischen Geschichten aus der Zeit des Wirkens Jesu und der Zeit nach seiner Auferstehung. So kann vor allem die Verklärungsgeschichte als eine Auferstehungsgeschichte verstanden werden[3]. Diese Annahme ließe sich ja nicht nur mit dem Hinweis auf das ganze Milieu[4], die Erscheinung der Vorläufer Elias und Moses oder mit der Bezugnahme auf den vorhergehenden Vers Mark 9 1, dessen Erfüllung dann in der Verklärungsgeschichte berichtet wäre[5], begründen; vor allem scheint mir vielmehr in diesem Zusammenhang die Darstellung des zweiten Petrusbriefes in Betracht zu kommen, in dem die Verklärungsgeschichte als Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Botschaft verwendet ist, in einem Sinn und Zusammenhang also, in dem man nach allen Analogien im NT die Auferstehung erwarten würde[6]. Dazu kom-

[1] Vgl. die unter diesem Titel von C. Schmidt herausgegebene frühchristliche Schrift.

[2] Vgl. AGesch 9 10—18 22 12—16 13 3.

[3] Vgl. Wellhausen zu Mark 9: »Man könnte sich versucht fühlen, sie (die sechs Tage) mit den sechs Tagen der Passion zu identifizieren, so daß Jesus unmittelbar nach dem Tode in den Himmel entrückt wäre — was dem Bericht Mc 16 nicht widerspräche.«

[4] Vgl. die Darstellungen der Himmelfahrt auf dem Honoratus-Sarkophag und der Münchener Elfenbeintafel (Dölger Sol Salutis S. 159 ff.), wo Christus eine Anhöhe hinaufschreitet (ascendit in coelum). Der Berg als Voraussetzung der Entrückung auch in der Moseslegende vgl. 5 Mose 34 1.

[5] So Clem. excerpt. e Theod. (§ 4 f.) und Orig. vielleicht auch Syr. sin. Vgl. Wohlenberg 1910 z. St. und Klostermann 1926 z. St.

[6] Die Offenb Pe 3 6 (Fragment von Akhmim) hat ebenfalls mit den

men noch eine Reihe von anderen neutestamentlichen Ueberlieferungen, in bezug auf die die Frage gestellt werden kann und auch gelegentlich gestellt worden ist, ob es sich dabei um Auferstehunggeschichten oder um Ueberlieferung vom irdischen Jesus handelt. Zu nennen sind hier vor allen Dingen die Seegeschichten, und zwar scheint nicht nur Luk 5 in einer gewissen Beziehung zu Joh 21 und der am Schluß des Ev Pe einsetzenden Geschichte zu stehen, vielmehr können auch die Geschichten von der Stillung des Sturmes und vom Wandeln Jesu auf dem Meer als Auferstehungsgeschichten verstanden werden[1]. Schließlich deutet der von Dibelius für eine Reihe

beiden Männern, die dort den Jüngern als Zeugen der himmlischen Herrlichkeit erscheinen, ein Motiv der Verklärungsgeschichte aufgenommen. Ueberhaupt trägt diese Schrift mit dem Berg als der Szene der Offenbarung übergeschichtlichen Charakter; im äthiopischen Text § 1 ist es der Oelberg (Matth 17 1 Mark 13 3), § 15 der Berg der Verklärung (Mark 9 2 Matth 17 1 Luk 9 28). Der Aethiope deutet die beiden Männer auf Moses und Elias. Auch in bezug auf die Reden der Offenb Pe könnte man von »Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung« reden. Unter diesem Gesichtspunkt lohnte eine Untersuchung des Zusammenhanges von Offenb und Ev Pe. Die Uebergeschichtlichkeit der Verklärungsszene wird am deutlichsten in der Auffassung des Ev Joh. Dort ist die Stunde der Verklärung gleichzeitig die des Todes und der Erhöhung. Aber 12 27 f. erscheint sie dann auch als geschichtliches Ereignis in einer konkreten Situation.

[1] Vgl. J. Kreyenbühl Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten, ZNTW 9 (1908) S. 257 bis 296. Er findet ihn in Matth 14 22—33 (Seewandeln Jesu und Petri). Die christliche Kunst hat ja vielfach den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem erhöhten Christus aufgehoben. In einer modernen Glasmalerei im Chor der durch ihr altertümliches Portal berühmten Kirche zu Großen-Linden bei Gießen erscheint in der Darstellung von Matth 14 22—33 Jesus als der Auferstandene mit den Nägelmalen. In der christlichen Frömmigkeit wird die Rettung aus Seenot oder aus den Stürmen des Lebens oder über die Wasser des Todes in das ewige Leben (vgl. das antike orientalische Motiv des Weges über die Wasser, Ode Sal 39), die in den Geschichten vom See Genezareth ihre neutestamentliche Begründung findet, stets auf den erhöhten Christus zurückgeführt. Aehnlich deuten Walter Classen Jesus von Nazareth 1917 und H. Sasse Theol Bl 1922 Sp. 59—61 diese Seegeschichten als Auferstehungslegenden. Loisy hat zu Mark 6 45 ff. dieselbe Auffassung vertreten.

von evangelischen Ueberlieferungen geprägte Begriff der Epiphanien auf diese Zwiespältigkeit der neutestamentlichen Jesusdarstellung hin, die letztlich in der der christlichen Frömmigkeit von Anfang an wesentlichen Spannung von Kult und Eschatologie begründet ist.

Nun dürfen die Beziehungen zwischen Auferstehungsgeschichten und Erzählungen aus dem irdischen Leben Jesu aber nicht nur einseitig für Rückstrahlungen der himmlischen Herrlichkeit in die Erzählung vom irdischen Jesus verstanden werden, vielmehr ist es zunächst umgekehrt. Die Einzelzüge der Auferstehungsgeschichten gestalten sich unter dem Eindruck der Ueberlieferung vom irdischen Jesus, und der Historiker wird daher die Frage nach der Entstehung des Auferstehungsglaubens der Jünger stets mit dem Hinweis auf die Wirkung des irdischen Jesus zu beantworten haben. Dabei ist dann allerdings die oben kritisierte Psychologisierung, die etwa im Petrusbekenntnis den Keim des Auferstehungsglaubens findet, zu vermeiden. Es ist im Gegenteil das wirkende Wort Jesu, auf das es hier ankommt, das uns in der unvermittelten Forderung der Nachfolge, in dem Wort vom Fels an Petrus oder in den Prädikationen der Bergpredigt, »Ihr seid das Licht der Welt«, »Ihr seid das Salz der Erde« typisch entgegentritt. Damit schafft Jesus neue Menschen, damit macht er aus den schlichten Schiffern am See, aus den Kleingläubigen und Kleinmütigen, die glaubensstarken Verkünder der frohen Botschaft. Wiederum aber so, daß diese gleichsam symbolhafte Neuschöpfung der Menschen dem nachforschenden Historiker nicht zugänglich ist. Petrus bleibt psychologisch gesehen der, der er war. Die Legende vom sinkenden Petrus und die des »Domine, quo vadis« umfassen von diesem Standpunkt gesehen sein ganzes Leben, und gerade diesem Petrus gegenüber muß es festgehalten werden, niemals kann sein Auferstehungsglaube, seine Christusvision, historisch betrachtet, die Grundlage des christlichen Auferstehungsglaubens bilden. Solcher Behauptung gegenüber hätte nicht nur der moderne Historiker sein Fragezeichen bereit, auch die älteste christliche Gemeinde zeigt sich im Grunde in ihrem Glauben nicht ab-

hängig von dem Glaubensstand ihrer Führer, auch wenn der Historiker, der an den Begriff der Führerpersönlichkeit gebunden ist, das vielfach nicht anders sehen kann, selbst auch wenn schon die älteste Gemeinde an die Stelle des Einen Anfängers und Vollenders ihres Glaubens gelegentlich Parteihäupter setzt, die dann die Stelle der Mystagogen und »Väter« der Mysterienkulte einzunehmen drohen und denen gegenüber jedenfalls Paulus die Gefahren solches Führerkultes empfindet. Dem klar erfaßten Glauben des ältesten Christentums entspricht es und ist deshalb als religionsgeschichtliche Tatsache festzustellen, daß die Missionare und Führer hinter ihrem Werk zurücktreten, daß Grund und Eckstein des Glaubens Jesus Christus allein ist; das Eindringen einer Amtsautorität ist logisch und historisch gesprochen sekundär. Sie ist abhängig von dem Besitz der Jesusüberlieferung. Auf ihr beruht auch die Autorität des Apostelamtes, das nach AGesch 1 21. 22 die Augenzeugenschaft des irdischen Wandels des Herrn bis zu seiner Aufnahme zur Voraussetzung hat. Dabei umfaßt der Begriff der Aufnahme Tod und Erhöhung, während Auferstehung, Visionen und Himmelfahrt als ihr Abschluß nicht ohne weiteres darin mitgesetzt sind, um so weniger als ja nur die Elf Visionen und Himmelfahrt erlebt haben, also bei einer Zuwahl niemand die Bedingung der Augenzeugenschaft bei diesen Ereignissen erfüllen konnte. Damit ist in einem offenbar sekundären schematischen Bericht eine wichtige ursprüngliche Position vertreten, die an dieser Stelle selbst wie auch in der Apostelgeschichte[1] vielfach dadurch verdeckt

[1] E. Meyer hat darauf hingewiesen, daß der Bericht der Apostelgeschichte von der Himmelfahrt 1 6 ff. ursprünglich in keinem Zusammenhang mit dem Schema der 40 Tage steht. Er könnte am Tage der Auferstehung oder einem beliebigen anderen Tage spielen. Allerdings unterscheidet die Apostelgeschichte anders als wohl Paulus 1 Kor 15 deutlich zwischen den Erscheinungen Jesu vor den Aposteln und den Visionen des Stephanus und des Paulus. Der aus dem Grabe wiedergekehrte, nicht der erhöhte Herr ist es, der den Aposteln erscheint. Vgl. auch AGesch 10 40 ff. und 13 29 ff. Anders liegt es AGesch 2 26 ff. Zwar tritt auch hier der Begriff der Auferstehung auf, aber die alttestamentlichen Zitate aus Ps 16 und Ps 110 belegen nicht die Auf-

wird, daß die Apostel einfach als Zeugen der Auferstehung erscheinen. Diesen letzteren Begriff scheint auch Paulus nach 1 Kor 15 mit dem des Apostels zu verknüpfen, aber es ist demgegenüber doch darauf hinzuweisen, daß für Paulus das Wort vom Kreuz [1] und nicht die Auferstehung Kennzeichen und wesentlicher Inhalt der christlichen Predigt ist und daß auch er sich auf Jesusüberlieferung beruft [2].

Als Grund des Auferstehungsglaubens der Kirche kommt also nur das wirkende Wort Jesu in Betracht. Ihm gegenüber sind alle Berichte, Legenden und Formeln, die auf den Auferstandenen oder Erhöhten hinweisen, als Darstellungsformen aufzufassen [3], die überlieferungsgeschichtlich betrachtet, gleichwertig nebeneinanderstehen und alle als Ausdruck desselben Christusglaubens gewertet werden müssen. Wenn die Botschaft Jesu und der Glaube der ältesten Gemeinde eschatologisch bestimmt war, so mußte er im Gegensatz zu der irdischen Erscheinung Jesu in menschlicher Schwachheit, zu der Tatsache seines Todes sich auf seine Einsetzung als Messias in Herrlichkeit richten. Das scheint bereits bei Jesus selbst der Fall gewesen zu sein, wenn er die Messiasfrage des Hohen Prie-

---

erstehung aus dem Grabe, sondern die Entrückung und Erhöhung unmittelbar nach dem Tode. Darauf weist besonders Vers 33 hin, wo die Erhöhung neben die Ausgießung des Geistes gestellt wird und die letztere offenbar die Wirklichkeit der ersteren beweisen soll. Auch die rabbinische Exegese hat Ps 16 offenbar von der direkten Aufnahme des Frommen ins Paradies verstanden. Der Midrasch ergänzt die Aussage des Psalms dahin, daß der Fromme nicht einmal den Geruch Gehinnoms wird riechen müssen (Strack-Billerbeck zu AGesch 2 27). Der LXX-Text scheint mit seiner Ableitung der hebräischen Vokabel für »Grube« vom Stamme »Verderben« eine ähnliche Betonung des Gedankens unwillkürlich zu erreichen. Auch AGesch 5 30. 31 bezieht sich auf die Erhöhung zur Rechten Gottes. Die Erweckung, von der da die Rede ist, geht auf die geschichtliche Sendung.

[1] Vgl. Deissmann Paulus² S. 153.

[2] Vgl. ebenda S. 151 f.

[3] Formgeschichtlich sind die Auferstehungslegenden untersucht von Albertz ZNTW 21 (1922) S. 259-268 und Lyder Brun Die Auferstehung Christi 1925 (Brun möchte die Methode lieber als traditionsgeschichtlich bezeichnen). Zur Formgeschichte der Himmelfahrtslegende vgl. W. Michaelis Theol Bl 1925 Sp. 101—109.

sters mit dem Hinweis auf den Menschensohn, der auf des Himmels Wolken kommen wird, beantwortet. Dabei erscheint zweifelhaft, ob die ursprüngliche Vorstellung an eine Entrückung Jesu zur Rechten Gottes dachte, so daß er seine Gemeinde eine Zeitlang in Trauer zurückgelassen hätte, oder ob die Offenbarung seiner himmlischen Herrlichkeit gleichzeitig mit seiner himmlischen Erhöhung stattfinden sollte[1]. Jedenfalls muß man sich davor hüten, die Andeutungen eines solchen Empfindens der Jesusferne als Aeußerungen einer Gemeindefrömmigkeit zu betrachten, die schon längere oder kürzere Zeit vergeblich auf die Erscheinung des Herrn gewartet hätte. Die Andeutungen der Trauer entsprechen ursprünglich einfach den Gedanken an den Tod Jesu, die Zeit der Trauer ist unbestimmt, bis die Kirche sie als die *„jejunia dierum, in quibus ablatus est sponsus“* umschreibt, d. h. auf die Zeit der Grabesruhe beschränkt[2]. Innerhalb unserer evangelischen Ueberlieferung weist ja bereits die Fastenfrage Mark 2, 18 ff. auf diese Zeit der Trauer hin: »Es werden Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen weggenommen wird, und dann werden sie fasten«, wobei der Zusatz »An jenem Tage«, der bei Matth fehlt, vielleicht liturgisch aus dem Karfreitagsfasten zu verstehen wäre[3]; den ursprünglichen Text hat, scheint es, Luk, der den Plural »in jenen Tagen werden sie fasten« setzt und damit wohl einfach die Zeit nach dem Tode Jesu umschreibt. Das Ende des Fastens ist dann durch die Parusie des Herrn bestimmt, wie der liturgische Brauch der Kirche es zeigt und wie es aus der Jakobus-Legende des Ev Hebr hervorgeht. Jakobus hat als erster die Grabesruhe des Herrn durch Fasten gefeiert, und ein Befehl des Herrn hebt für ihn wie für die christliche Gemeinde am Auferstehungstage das Fasten auf[4].

[1] AGesch 10 41 13 31 und Joh 14 22 wird die Offenbarung auf die Jünger beschränkt. Auch darin liegt ein Ausgleich der Parusieerwartung mit den Visionslegenden bzw. mit dem Kommen Jesu im Geist. Vgl. Anm. 2 S. 209.

[2] Vgl. Lyder Brun a. a. O. S. 46.

[3] So zuletzt Bussmann Synopt. Studien I 1925 S. 140.

[4] Vgl. auch Ev Pe 27: »Bei alledem aber fasteten wir und saßen da in Trauer und Weinen Nacht und Tag bis zum Sabbat.« Letztere Zeitbestimmung ist wohl liturgisch zu verstehen, da zwischen dem Tod

Dabei ist als Grund allerdings nicht die Wiederkehr des Herrn, die endgültige Aufhebung der Trennung von der Gemeinde, sondern seine Auferstehung angegeben. In diesem Zusammenhang ist auch der Brauch der Quartodezimaner[1] zu erwähnen, die bereits am Abend des Karfreitag das Fasten abbrachen, und zu fragen, ob dieser Brauch auf die Annahme der Erhöhung am Tage oder in der Stunde des Todes zurückgeht. Die kirchliche Deutung hat in der Auferstehung oder vielmehr in den Erscheinungen des Auferstandenen einen Ersatz oder eine Vorwegnahme der in der eschatologischen Zukunft erwarteten Parusie gesehen und von da aus das Fasten z. Z. der Grabesruhe als „*Jejunia dierum, in quibus ablatus est sponsus*“ bezeichnet. Nun gibt es allerdings in der syrischen Didaskalie 21 eine Ueberlieferung, nach der der Auferstandene es ablehnt, daß man seinetwegen in diesen Tagen fastet. Eduard Schwartz[2] hat von da aus behauptet, die Worte Mark 2 18 »sollen das Fasten am Mittwoch und Freitag legitimieren, aber nicht den Grund dafür angeben«. Man könnte im selben Sinne auch die Ueberlieferung von Luk 23 27 ff. anführen, wo Jesus die jüdischen Frauen auffordert, nicht über ihn, sondern über sich selbst und über ihre Kinder zu weinen. Entsprechend hat die spätere Kirche allerdings das Fasten vielfach auf die Sünde und den daraus folgenden Untergang des jüdischen Volkes zurückgeführt. Die ursprüngliche Ueberlieferung weist aber eindeutig auf eine Trauer um Jesus hin; das ist das nächst-

Jesu und dem Anbruch des Sabbat nicht Nacht und Tag, sondern nur wenige (3) Stunden liegen. Dann weist diese Angabe auf den Abbruch des Fastens am Freitag Abend, also auf die quartodezimanische Sitte hin. Vgl. die folg. Anm.

[1] C. Schmidt entscheidet auf Grund der Epistula apostolorum 15 die alte Streitfrage über die kleinasiatische Paschafeier dahin, daß sie dem Gedanken des Todes Jesu gelte. Ob das Fasten im Augenblick des Todes oder erst am Abend gebrochen wurde, wissen wir nicht. Im ersteren Falle wiese wohl auch diese Sitte auf eine Ueberlieferung hin, die Tod und Erhöhung Jesu in eins setzte. Daß die quartodezimanische Paschafeier beides umfaßte, war auch die Annahme von Zahn und Schürer. Vgl. C. Schmidt Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung 1919 S. 585 ff.

[2] Vgl. ZNTW 7 (1906) S. 18 und 28.

liegende Verständnis des Markustextes, das geht besonders aus der Variante bei Matth 9 15 hervor, die an die Stelle von »fasten« »klagen« setzt, und das beweist die kleine Perikope Joh 16 16 – 24. Da ist die Scheidung von Jesus der Grund für die Trauer der Gemeinde, und seine Wiederkunft, sei es als der Auferstandene, sei es als der eschatologische Messias[1], ist der Anlaß der Freude, wenn nicht schließlich überhaupt in spiritualistischer Umdeutung der Grund der Freude in der Erfüllung der Bitte um den Geist gesehen wird. Die Anschauung des Ev Joh in dieser Beziehung ist jedenfalls undeutlich, als Grund der Trauer tritt immerhin die Trennung deutlich hervor, auch an den Stellen 7 34 8 21 13 32, wo überall dieselbe Formel erscheint, die an der letzten Stelle ausdrücklich auf die Jünger bezogen wird. »Ihr werdet mich suchen, und wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen«. Andererseits heißt es dann in Kap 14 4: »Wo ich hingehe wißt ihr den Weg«, nachdem 14 2 gesagt war: »Ich gehe, um euch eine Stätte zu bereiten« und es 12 32 hieß: »Wenn ich von der Erde erhöht werde, werde ich alle zu mir ziehen«. Wird im Ev Joh sonst mit dem Weggang zum Vater die Sendung des Geistes verknüpft, so liegt hier wahrscheinlich eine eschatologische Vorstellung vor, wie sie ähnlich 1 Thess 4 17 begegnet, wo es heißt, daß die Lebenden zugleich mit den in Christus Verstorbenen auf Wolken dem Herrn entgegen entführt werden. So sehnt sich Paulus auch 2 Kor 5 2 nach der Bekleidung mit dem himmlischen Leibe, und im Philipper-Brief spricht er die Anschauung grundsätzlich für die Christen aus: »Unser Wandel ist im Himmel« (Phil 3 21), während er ebenda seiner persönlichen Sehnsucht Ausdruck verleiht (1 23): »Ich sehne mich abzuscheiden und bei Christus zu sein«. An dieser letzten Stelle tritt ja bereits die individuelle Eschatologie an die Stelle der kollektiven, wie das später in der Kirche herrschend geworden ist. Aber gerade aus Phil 3 21 geht hervor, daß diese Auffassung innerlich verbunden ist mit dem ursprünglichen Glauben an den erhöhten Herrn. Das wird deutlich aus AGesch 1 6, wo die Apostel den Herrn fragen, ob er jetzt nach seiner

[1] Daran haben nach Zahn z. St. zunächst die Jünger gedacht.

Wiederkunft das Reich Israels, und das ist das eschatologisch-messianische Reich, aufrichten wolle. Hier wird schon deutlich, daß die Visionen wenigstens zum Teil – die These von Joh. Weiss[1] bedarf einer Einschränkung — nicht so sehr die Auferstehung als vielmehr die Erhöhung, das Thronen Jesu zur Rechten Gottes voraussetzen. Das ist auch in den apokalyptischen Stellen des NT immer wieder der Inhalt der Hoffnung Jesu. Er erwartet bei seinem Tode, als der Messias in Herrlichkeit eingesetzt zu werden, und spricht das in den Formeln besonders der danielischen Apokalyptik aus, Mark 8 38 13 26. 27 14 25. 62[2] Matth 24 31 Joh 5 28. 29[3]. Besonders hinzuweisen ist dabei auf Luk 22 69, wo nicht von der Erscheinung des Menschensohns die Rede ist, sondern wo es einfach heißt: »von nun an wird der Menschensohn thronen zur Rechten der Kraft Gottes«. Matth 16 26 ist an die Stelle der allgemeinen Erwartung des Kommens des Reiches Gottes, die auch aus der Lesart von D des Schächerwortes bei Luk 23 46 bekannte Formulierung »bis sie sehen den Menschensohn kommen in seinem Reich« eingesetzt.

Auch Paulus scheint die Aufnahme Jesu vom Kreuz in den Himmel vorauszusetzen, wenn er Phil 2 5 ff. ohne Erwähnung des Begräbnisses und der Auferstehung Erniedrigung und Erhöhung des Herrn einander gegenüberstellt. Dasselbe ist auch an anderen paulinischen Stellen der Fall. So wird Röm 5 10 der Tod Jesu dem Leben des Herrn entgegengesetzt. Dabei wird durch den Wechsel der Präpositionen angedeutet, daß zwar die Versöhnung durch die Kreuzigung des Herrn stattfand, die Rettung der Versöhnten aber auf dem

[1] Urchristentum S. 67.

[2] Vgl. auch Luk 13 35 Matth 23 39. Dort ist ebenfalls wohl ein unsichtbares Thronen Jesu bis zur Parusie vorausgesetzt und diese für die nächste Zukunft erwartet. Die Nähe des Gottesreiches ist auch Luk 22 16. 18 angenommen. In diesen Sprüchen handelt es sich zunächst einfach um Formulierungen des jüdischen Pascha-Ritus. Vgl. dazu Bertram Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922 S. 26f.

[3] Hier liegt die jüdische eschatologische Auferstehungshoffnung vor, die für den Evangelisten wohl nicht in ausschließendem Gegensatz zu der Vorstellung vom ewigen Leben steht. Vgl. W. Bauer z. St.

Leben des Erhöhten beruht. Das Futurum bei dieser zweiten Aussage weist darauf hin, daß es sich nicht einfach um die Umbildung eschatologischer zu mystischen Vorstellungen handelt, sondern daß die eschatologische Rettung nicht in dem einmaligen Ereignis der Auferstehung, sondern in der Tatsache der gegenwärtigen und dauernden Lebenskraft Jesu begründet ist. 2 Kor 4 4 wird das Evangelium geradezu als die Botschaft der Herrlichkeit des Christus umschrieben. Ebenso wie hier ist Gal 3 1 1 Kor 1 23 2 2 die Auferstehung Jesu übergangen. Das Evangelium handelt von dem, der der Gekreuzigte ist[1]. Von da aus erhält das Kapital 1 Kor 15 [2] von der Auferstehung nicht dieselbe zentrale Stellung in der paulinischen Frömmigkeit, wie es sie zunächst zu beanspruchen scheint. Vielmehr sind diese Ausführungen wesentlich aus dem polemischen Zusammenhang, indem sie stehen, zu begreifen, und wir haben hier jedenfalls eine der Wurzeln dafür, daß in der Kirche allmählich neben dem Glauben an den Erhöhten sich mehr und mehr der Glaube an den Auferstandenen durchsetzte. Vor allen Dingen kommt da eine historische Tatsache in Betracht, die bezeichnenderweise gerade in diesem Zusammenhang auch von Paulus betont wird, die historische Tatsache des Begräbnisses Jesu. Sie gehört offenbar zum ältesten Bestand der Leidensgeschichte, hat aber zunächst nur historische, keine theologische Bedeutung. Weder die Jünger noch die Frauen waren beim Begräbnis beteiligt; noch das Wort aus der Salbungsgeschichte Mark 14 8, wo sie als Vorwegnahme der Salbung beim Tode bezeichnet wird, weist darauf hin. Auch die Erscheinungen Jesu setzen zunächst weder das Begräbnis noch das leere Grab voraus. Aber bald hat sich die Vorstellung der Gemeinde dieser historischen Tatsachen bemächtigt[3]; einmal

[1] Vgl. Deissmann Paulus [2] S. 153. In der kanonischen Tradition steht, abgesehen von 2 Kor 13 14, wo, wie Deissmann sagt, nicht »von den präsenten Segenskräften der Kreuzigung« die Rede ist, überall das Perfektum Präsens. Dagegen hat das EvPe 56 den historischen Aorist. Vgl. auch Bertram a. a. O. S. 6.

[2] Nach Joh. Weiss a. a. O. S. 19 ist die Himmelfahrt vom Kreuz aus die Voraussetzung der 1 Kor 15 erwähnten Visionen, wie (nach der Meinung von Weiss) Paulus sie auffaßt.

[3] Vgl. auch den Weissagungsbe-

bekommen von der Geschichte vom leeren Grab aus die Visionslegenden ihren erdenhaften Charakter. Jesus erscheint mit dem Leibe, den er als Mensch getragen, und seine Auferstehung wird in den Himmelfahrtsgeschichten (vgl. besonders Joh 20 17) von der Erhöhung geschieden. Zweitens, und das ist besonders 1 Kor 15 der Fall, dient die Betonung des Begräbnisses zur Abwehr des Doketismus, es beweist, daß Jesus wirklich gestorben ist. Es liegt hier dieselbe Entwicklung vor, die wir bei den Toten-Auferweckungs-Legenden der Evangelien beobachten können. Zwar tritt auch noch in der Lazarusgeschichte das doppeldeutige Wort vom Schlaf des Toten auf, aber mit dem Hinweis auf den Beginn der Verwesung ist jeder Irrtum ausgeschlossen. Schließlich veranlaßt bei Paulus Röm 6 3 ff. die symbolische Deutung der Taufe als eines Begräbnisses, in dem die Christen kultisch Christi Tod und Begräbnis erleben, die Betonung der Grablegung. Alle drei Momente haben dazu beigetragen, daß im christlichen Bewußtsein nicht mehr Tod und Erhöhung, sondern Tod und Auferstehung einander gegenüberstehen [1]. Hinzu kommt noch

weis aus Jes 57 2 bei Justin Dial 97 2, wo diese Stelle allerdings von der Ueberwindung des Todes verstanden wird. Daß der Begriff »Grab« durch «Verwesung« in der LXX zu Ps 16 ersetzt wird, ermöglicht allein, daß beide Weissagungen in der christlichen Tradition verwendet werden konnten, die für das Grab übrigens erst jenseits des NT. — Justin Dial 118 1 wird Jes 57 2 von Grab und Auferstehung verstanden.

[1] Neben den Gegensatzpaaren Tod und Erhöhung, Tod und Auferstehung steht ein Drittes: Tod und Wiedergeburt. Auch diese Formulierung ist auf den Gekreuzigten angewendet worden. Er wird als der Erstgeborene der Toten (Röm 8 29 Kol 1 18 Offenb Joh 1 5) oder als Anfang, Anbruch der Entschlafenen (1 Kor 15 20) bezeichnet. Dabei spielt wohl das alttestamentliche Bild der Wehen des Todes (AGesch 2 24), das allerdings erst die LXX durch ein Vokabelmißverständnis so geschaffen hat, und die jüdische Lehre von den Wehen der messianischen Zeit, die wahrscheinlich bereits im Judentum auf den Messias persönlich bezogen worden ist (vgl. Offenb Joh 12 2), eine Rolle. Das »heute habe ich dich gezeugt« der Weissagung (Ps 2 7) ist ja in der Jesusüberlieferung auf die Zeugung durch den Heiligen Geist, Matth 1 18, auf die Taufe, Luk 3 22 (besonders die abendländische Textüberlieferung), auf die Verklärung, Matth 17 5 und Par, auf die Auferstehung, Röm 1 4, auf die Erhöhung, Hebr

die Analogie der sterbenden und auferstehenden Gott-Heilande der Mysterienkulte[1], aber aus dem Ausgeführten geht hervor, daß die Uebertragung dieser Formeln auf Christus gegenüber dem Glauben an den Erhöhten, der der Gekreuzigte ist, sekundär ist.

In der evangelischen Ueberlieferung des NT ist dieser Glaube vor allem durch die historische Tatsache des Begräbnisses zurückgedrängt worden. Aber an einzelnen Ausdrücken wird noch erkennbar, daß der eschatologische Glaube an die Erhöhung und Wiederkunft Christi zu der Vorstellung von der Auferstehung und zu den Visionslegenden keine unmittelbare Beziehung hat. Vielmehr erscheint, mit Bernoulli[2] zu reden, das Ostererlebnis der Urgemeinde von diesem Standpunkt aus als »antezipierte Enderwartung«. Näherliegend mußte

1 4. 5 (vgl. Vers 6, hier scheint ähnlich wie Kol 1 15 und 18 »Erstgeborener« einmal auf die Inthronisation, das andere Mal auf die präexistente Zeugung sich zu beziehen), und schließlich auf die präexistente Zeugung des Logos, wie sie Joh 1 1 vorausgesetzt ist (vgl. auch Kol 1 15) und von Justin Dial 63 3 mit Ps 110 3 nach LXX begründet wird, bezogen worden. Es stehen also eine Reihe von Anschauungen nebeneinander, unter denen die von der Geburt aus dem Tode die Verbindung zu hellenistischen kultischen Vorstellungen von der Wiedergeburt herstellt. Die Anwendung des Ps 2 7 auf die Erhöhung entspricht am besten seinem ursprünglichen Sinn; es ist ja in ihm von der Inthronisation des Königs die Rede. Seine Verwendung in der Jesusüberlieferung wird deshalb ursprünglich der Verwendung des Danielzitats bei Luk 22 69 entsprechen.

[1] Vgl. z. B. die im Hadad-Atargatistempel in Rom gefundene Bronzefigur einer männlichen symbolisch begrabenen (Sonnen-) Gottheit. (Dölger Ichthys II S. 182). Es handelt sich meist wohl um Vegetationsgottheiten, bei denen sich das Begrabenwerden von selbst ergab. Vgl. das neutestamentliche Gleichnis vom Samenkorn, das sterben muß Joh 12 24 1 Kor 15 36, und die ägyptischen Kornmumien, Abb. bei Haas Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Aegypt. Religion, 1924 Nr. 115 und Nr. 155, und Gunkel zu Ps 126 5. 6. Der Kult des heiligen Grabes ist auch ins Christentum eingedrungen und hat vor allem die mittelalterliche Frömmigkeit stark beeinflußt. Vgl. Gustaf Dalman Das Grab Christi in Deutschland, 1922.

[2] Bernoulli Johannes der Täufer 1918 S. 211. Einfacher sagt Feine Theol.[2] S. 175: »Die Weissagungen der Auferstehung und der Wiederkunft sind als inkongruente Parallelaussagen zu betrachten.«

es sein, die direkte Aufnahme Jesu in den Himmel als Voraussetzung seiner Erhöhung und Wiederkunft anzunehmen. Darauf weist die oben behandelte Feststellung der Trennung Jesu von den Jüngern im Tode hin, die in der Geschichte von den Jüngern von Emmaus, Luk 24 21, der Erwartung der Erlösung Israels unmittelbar gegenübergestellt wird. Das ist auch der Sinn der Himmelfahrtsgeschichte, AGesch 1, wie sie von den Engeln gedeutet wird. Die Himmelfahrt findet statt, so wie einst die Wiederkunft stattfinden soll; sie ist ihre Voraussetzung[1]. Der Glaube an die direkte Aufnahme in den Himmel mußte jedenfalls den volkstümlichen Vorstellungen des Judentums wie der hellenistischen Welt entsprechen. Es war ja auch im Judentum nicht der eschatologische Auferstehungsglaube der Pharisäer, der die Vorstellungswelt der Gemeinde beherrschte, vielmehr hatte sich, wohl im Anschluß an den primitiven Seelenglauben mindestens seit der Makkabäerzeit, daneben der Glaube durchgesetzt, daß eine, wie die Theologen ausgleichend sagten, wenigstens vorläufige Entscheidung über das Schicksal der Seele sofort nach dem Tode stattfände, daß die Seelen der Gerechten in den Schoß Abrahams aufgenommen würden, die der Bösen aber der Hölle anheimfielen[2]. Im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk

[1] Vgl. A. Meyer Auferstehung Christi 1905 S. 57 und W. Michaelis Theol Bl 1925 Sp. 101—109.

[2] Vgl. dazu das bei Strack-Billerbeck zu Luk 23 43 zusammengestellte Material. Die in den Katakomben-Malereien auftretenden alttestamentlichen Rettungstypen deutet Sybel Auferstehungshoffnung in der frühchristlichen Kunst, ZNTW 15 (1914) S. 254—267 auf die sofortige Aufnahme der Seligen in den Himmel und das Paradies. Ob man von da auf das Judentum zurückschließen darf, erscheint zweifelhaft. Jedenfalls hat das hellenistische Judentum die Gedanken der Umwelt über das Schicksal des Menschen nach dem Tode weithin geteilt. Im allgemeinen zeigen die Grabinschriften den alttestamentlichen und hellenistischen Pessimismus. Vgl. z. B. die von Lietzmann ZNTW 22 (1923) S. 280 ff. mitgeteilten Inschriften (z. B. Nr. 20 und 21). Die von Deissmann Licht vom Osten 4 1923 S. 387 ff. behandelte Grabschrift der Regina aus der jüdischen Katakombe am Monte Verde in Rom zeigt den spätjüdischen Auferstehungsglauben, z. T. in paulinisch klingenden Wendungen.

16 19 ff.) erscheint diese Vorstellung auch im Munde Jesu, und sie begegnet bei ihm wiederum in den Worten an den Schächer am Kreuz »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein«, was um so merkwürdiger ist, als die Bitte des Schächers eschatologischen Sinn hat[1]. Es sind deshalb auch Umdeutungen vorgenommen worden, die das »Heute« zu der Einleitung des Wortes ziehen »Ich sage dir heute, du wirst mit mir im Paradiese sein«. Wegen des Widerspruches, in dem das Wort zu anderen Herrenworten steht, ist es gelegentlich sogar als ketzerische Textänderung betrachtet und deshalb gestrichen worden. Die Manichäer sollen nach Chrysostomus behauptet haben, daß nach diesem Wort den Gläubigen das Heil bereits geschenkt und daher die Annahme der Totenauferstehung überflüssig sei[2]. Das wirft vielleicht Licht auf die Stelle 2 Tim 2 18, wo gegen Auferstehungsleugner polemisiert wird. Auch die spiritualistische und kultische Deutung, die die Auferstehung als gegenwärtiges Heilsgut oder als in der Taufe geschehen versteht, und die schon bei Paulus und im Ev Joh begegnet, konnte im Sinne der Leugnung der Auferstehung als historischer Tatsache mißverstanden und dann mit dem Herrenwort an den Schächer begründet werden[3]. Jedenfalls setzt dieses Wort die Erwartung Jesu voraus, daß er vom Kreuz aus ins Paradies eingehen werde. In diesem Sinne ist wohl auch das von Lukas als letztes Wort Jesu überlieferte Zitat aus Ps 31 6 zu verstehen: »Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist«, wobei deutlich wird, daß bei dem Begriff der Assumptio an eine leibliche Himmelfahrt nicht ohne weiteres zu denken ist. Der Begriff begegnet ja bereits Luk 9 51, wo die Zeit des Leidens Jesu als die Zeit seiner Aufnahme bezeichnet wird, wobei doch wohl an die Aufnahme in den Himmel zu denken ist, so daß hier Tod und Erhöhung in eins

[1] Die mehrfach bezeugte Lesart: »in dein Reich« ist Angleichung an die Antwort Jesu. Auch die Formulierung des Descensus Chr.: »Wenn du König bist« geht auf die sogleich nach dem Tode erfolgende Erhöhung.

[2] Vgl. Tischendorf NT ed. oct. crit. m. z. St.

[3] Vgl. auch Matth 27 52 und dazu Hönnicke Judenchristentum 1908 S. 131.

gesehen werden[1]. Das scheint auch der Fall zu sein bei Luk 24 26, wo es heißt: »Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen«. Die Stelle wird bereits von Johannes Weiss auf die Himmelfahrt vom Kreuz aus gedeutet. An der entscheidenden Stelle, beim Tode Jesu, begegnet der Ausdruck in unserer kanonischen Ueberlieferung allerdings nicht, wohl aber im Ev Pe 19, wo Jesus ruft: »Meine Kraft, Kraft! du hast mich verlassen!«, und nachdem er es gesagt, wurde er aufgenommen. Da nun das Ev Pe trotz dieses Berichtes eine Schilderung der Himmelfahrt bringt, bei der Jesus aus dem Grabe hervorgeht und das Kreuz ihn begleitet, so kombiniert man die beiden Vorstellungen, wie es Arnold Meyer tut: Im Augenblick des Todes »stieg die göttliche Kraft in Christus zum Himmel auf, so daß nur noch der Körper in der Osternacht nachgeholt zu werden braucht«, Jesus wurde »geistig beim Tode leiblich bei der Auferstehung zum Himmel aufgenommen«[2]. Aber darin liegt eine historisierende Ausdeutung in der Ueberlieferung addierter Vorstellungen, die ursprünglich für sich bestanden haben und deshalb auch für sich verstanden werden müssen. Nach der Darstellung des Ev Pe hat die Gotteskraft Jesus bereits vor seinem Tode verlassen, darauf weist sein letztes Wort hin. Davon zu unterscheiden ist die Aufnahme des sprechenden Ich in den Himmel »und nachdem er es gesagt hatte, wurde er aufgenommen«[3]. Das Begräbnis Jesu hat auch im Ev Pe rein historische Bedeutung. Die Auferstehungsgeschichte ist ein sekundärer Bericht, der die Visionslegenden der kanonischen Evangelien schon voraussetzt. In den kanonischen Evangelien fehlt ja, wenn wir von dem Zusatz in k[4] zu Mark 16 3 und der Andeutung des Erdbebens bei der Auferstehung in Matth 28 2

[1] Ebenso AGesch 1 22, vgl. oben und Zahn zu AGesch 5 31 (S. 203 Anm. 63).

[2] A. Meyer Die Auferstehung Christi 1905 S. 75 und S. 90.

[3] Der Terminus begegnet auch in den apokryphen Akt Joh 102. Auch dort ist wohl die Erhöhung vom Kreuz aus vorausgesetzt, die dann doketisch umgestaltet wird.

[4] Die Darstellung in dem Zusatz des Itala-Kodex zeigt sich übrigens mit der des Ev Pe verwandt.

absehen, jede eigentliche Darstellung der Auferstehung. Sie bringen nur das Bekenntnis zum Auferstandenen und begründen es mit den Visionslegenden. Eine Darstellung der Auferstehung selbst, wie sie im Ev Pe sich findet, trägt einen anderen, mehr mythologischen, weniger apologetisch bestimmten Charakter. Bei dem Bericht ist Auferstehung und Himmelfahrt miteinander verknüpft[1]. Dabei zeigt sich wieder, daß die Himmelfahrt Voraussetzung der Wiederkunft ist; wenn der äthiopische Text der Offenb Pe 1 den Herrn sagen läßt »Das Kreuz wird vor mir hergehen, wenn ich in meiner Herrlichkeit komme« so bedeutet die Darstellung der Himmelfahrt des Kreuzes im Ev Pe den Antityp zur Wiederkunft Christi[2]. Sollte am Schluß des Ev Pe noch eine Visionsgeschichte vorauszusetzen sein, so müßte es sich dabei um eine Epiphanie des Auferstandenen vom Himmel her handeln, wenn nicht die Erzählung aus anderem Zusammenhang einen anderen überlieferungsgeschichtlichen Charakter bewahrt hätte.

Die Gleichsetzung von Auferstehung und Himmelfahrt, meist ohne klare Vorstellung über die Einfügung der Visionslegenden in diesen Rahmen, kann man ja als die dem NT geläufigste Vorstellung bezeichnen[3]. Im Ev Luk 24 51 ist der Rahmen ge-

[1] Noch anders erscheint die Vorstellung Ev Pe 56 in dem Wort des Jünglings im Grabe an die Frauen; dort klingt die Terminologie fast johanneisch: »Er ist auferstanden und fortgegangen«, bzw. »dorthin gegangen, von dannen er gesandt war«.

[2] Das gilt auch, wie Hugo Koch in ThLZ 1921 Sp. 203 in einer Rezension von Dölger Sol Salutis bemerkt, von der Schilderung der Wiederkunft in Ep Apost 16 (äthiop.), wo es heißt: »Indem mein Kreuz vor mir herschreitet, werde ich auf die Erde kommen.« Koch gibt übrigens an dieser Stelle die Anregung, das Verhältnis von Himmelfahrt und Auferstehung zu untersuchen. Das Problem der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus erwähnt er nicht. Zur Himmelfahrt des Kreuzes ist noch Sibyll 6 26–28 zu vergleichen.

[3] Auch in der Geschichte der Exegese hat sie eine Rolle gespielt. Entweder setzt man Auferstehung und Himmelfahrt direkt gleich, oder man nimmt eine mehrmalige Himmelfahrt an. Vgl. R.E.[3] s. v. Jesus Christus IX S. 33 ff. B. Weiss N.T. Theol.[3] 1880 S. 65 harmonisiert ebenfalls. Die Himmelfahrt sei kein epochemachendes Ereignis. Die Auferweckung, die als Wiederherstellung der Leiblichkeit in einer dem

schaffen; noch am Tage der Auferstehung findet die Aufnahme in den Himmel statt. Das »er wurde in den Himmel aufgenommen« dürfte echt sein. Sein Fehlen in D, einem Teil der syrischen und altlateinischen Ueberlieferung und sonst in einzelnen Fällen muß dann als Ausgleich mit dem Bericht über die Himmelfahrt nach 40 Tagen, AGesch 1, verstanden werden. Lukas stellt dabei die Visionen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, faßt aber beide Ereignisse im Rahmen eines Tages zusammen. Paulus stellt sich die Visionen der Urapostel wohl nach der Analogie der eigenen Christusvision vor [1], sieht also Himmelfahrt und Erhöhung als Voraussetzung der Bezeugung des Auferstandenen an. Die Auferweckung durch Gott — der Begriff der Auferstehung Christi tritt bei Paulus nur 1 Thess 4 14 auf, da Röm 14 9 die Ueberlieferung unsicher ist — bedeutet gleichzeitig eine Erhebung zur Rechten Gottes, wo Christus gegenwärtig thront (Kol 3 1 Eph 1 20 Röm 8 34). Auf denselben Gedankengang führt die paulinische Vorstellung

himmlischen Leben entsprechenden Form verstanden werden müsse, qualifiziere Jesus ja von selbst zum himmlischen Leben. Weizsäcker Apostol. Zeitalter 1886 S. 16 setzt den Auferstehungsglauben gleich dem Glauben an eine Entrückung Jesu in den Himmel bis zur Wiederkunft und Vollendung des Reiches. Weniger im Banne solcher bis ins NT zurückreichenden harmonistischen Bestrebungen stehen H. J. Holtzmann N.T. Theol I S. 359, Anm., der die Analogie der Entrückung des Henoch oder Elias durch die Tatsache des Kreuzestodes ausgeschlossen findet, und besonders Schlatter, dem es auf die Fortsetzung der Geschichte durch den Auferstandenen ankommt, eine Fortsetzung, die nicht nur in »Nachwirkungen« besteht, »da zur Geschichte die Tat gehört, diejenige Wirkung, die die Person selbst durch ihren Willen erzeugt« (Gesch. des Chr. S. 517). Die Auferstehung Jesu »ist selbst Heilsbewirkung, weil weder ein toter, noch ein ins Jenseits entrückter Christus dem Christusnamen Wahrheit gäbe« (N.T. Theol. II S. 314). Mehr formgeschichtlich betrachtet Feine (N.T. Theol.[2] S. 175) den Gegensatz. Der Wiederkunftsgedanke (und dann doch wohl als seine Voraussetzung die Himmelfahrt) ist »die notwendige Kehrseite der gegenwärtigen Niedrigkeit«. »Die durch die Pharisäer verbreitete Auferstehungslehre ist gleichfalls von ihm als willkommenes Darstellungsmittel für die ihn beseelende Hoffnung benutzt worden.«

[1] So auch B. Weiss N.T. Theol.[3] 1880 S. 290, 2.

von dem Sündenfleisch, das auch Christus getragen habe, Röm 8 3, und das mit seinem Tode der Vernichtung anheimgegeben ist. Diese letztere Vorstellung ist deutlich ausgesprochen allerdings erst jenseits der paulinischen Sphäre, 1 Pe 2 24, klingt aber auch bei Paulus an, z. B. Röm 7 4, wenn es heißt: »durch den Leib Jesu Christi seid ihr dem Gesetz gestorben«. Mit dem Tode Jesu, der sich an seinem Leibe vollzieht, ist dem Anspruch des Gesetzes Genüge geleistet, die Erniedrigung Jesu reicht soweit, daß er Sündenfleisch annimmt, um es der Strafe zu überliefern. Der Gedankengang scheint ganz dualistisch, Röm 8 6 wird das Fleisch mit dem Tode, der Geist mit dem Leben in Zusammenhang gebracht, und Vers 10 wird die Wirkung Christi in dem Menschen beschrieben als Tötung des Leibes wegen der Sünde, als Leben nach dem Geiste wegen der (Gottes-) Gerechtigkeit. In Vers 11 folgt dann eine spiritualisierende Deutung des Auferstehungsgedankens, auch das Futurum: »Gott wird lebendig machen« wird auf die Wirkung der Auferstehung Christi in der christlichen Gemeinde zu beziehen sein. Die Spannung zwischen eschatologischer, kultischer und spiritualisierender Auffassung begegnet ja auch sonst bei Paulus und zieht sich durch das ganze NT hin. Typisch ist das Nebeneinander der drei Lesarten »Gott wird uns auferwecken, auferweckt uns, und hat uns auferweckt« in 1 Kor 6 14 [1]. Es ist demgegenüber nicht möglich, die eine oder die andere Vorstellung als die ursprüngliche zu bezeichnen, tatsächlich steht bei Paulus und im ganzen NT eine Anzahl verschiedener Auffassungen nebeneinander. Voraussetzung für alle drei ist das Thronen Christi zur Rechten Gottes, seine Erhöhung aus der Sphäre der Erniedrigung, in die er freiwillig eingetreten war. Gerade das Christusbekenntnis von Phil 2 5 ff. beweist, daß der Glaube an den Erhöhten zum Ausdruck kommen konnte, ohne die Erwähnung von Grab und Auferstehung, und es ist bezeichnend, daß auch einige andere

[1] Vgl. Lietzmann z. St. zum Aorist vgl. Kol 2 12, wo ebenfalls die kultische Auferweckung im Sakrament der Taufe vorliegt, zum Präsens Röm 6 4, wo die ethische Umdeutung vorliegt. Eph 2 5 ist von dem gegenwärtigen Heilsbesitz in kultischen Formeln die Rede.

bekenntnismäßigen Charakter tragende Stellen des NT von der Feststellung des »Begraben und Auferstanden« absehen. 1 Pe 3 18 liegt zwar offenbar eine sekundäre Verwendung verschiedener Bekenntnisaussagen vor, auch inhaltlich sind die Aussagen z. T. wie die über die Predigt vor den Geistern im Gefängnis, sekundär. Das »er ist gegangen zu den Geistern im Gefängnis« stößt sich mit dem späteren »er ist gegangen in den Himmel«. Aber ursprünglich zusammen gehören jedenfalls einerseits die Formeln »Gestorben nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist« [1], wo wohl dieselbe Vorstellung wie 1 Pe 2 24 zutage tritt, daß nämlich die Tötung des Leibes Christi nur negative soteriologische Bedeutung hat, insofern als mit dem Leibe die auf ihm ruhende Sünde vernichtet wird, andererseits die Formel »er ist zur Rechten Gottes, nachdem er in den Himmel hinaufgestiegen ist«, wozu dann die im NT mehrfach betonte Unterordnung der Engel und sonstigen Zwischenwesen und die Einsetzung Christi zum eschatologischen Richter, wie sie in 1 Pe 4 5 erwähnt wird, gehört. Beide Formeln haben nur ein Interesse an der Feststellung der Erhöhung des Christus, sie setzen dem nächsten Verständnis nach die Himmelfahrt vom Kreuz aus voraus, wenn auch, wie der vorliegende Text zeigt, ohne weiteres Grablegung, Höllenfahrt und Erscheinungen des Auferstandenen in diesen Rahmen eingefügt werden können. Eph 4 8 ist verschieden verstanden worden. Entweder stehen dort Auffahrt in den Himmel und Höllenfahrt wie 1 Pe 3 18 ff., oder Auffahrt in den Himmel und Herabkunft auf die Erde einander gegenüber. Die letztere Annahme entspricht der paulinischen Vorstellung (Phil 2 5 ff.), jedenfalls aber ist das »Aufgestiegen zur Höhe«, in dem ganzen Zusammenhang für den Verfasser die Hauptsache [2]. Grablegung und Auferweckung sind auch hier nicht

[1] »Lebendig gemacht nach dem Geist« ist harmonistisch nicht von der Auferstehung, sondern von dem sofortigen Geistleben Jesu verstanden worden. So Bengel und Fronmüller. Vgl. Wohlenberg z. St. Aber dieser Formel gegenüber kommt man zu der Frage, die Windisch z. St. stellt: Ist auch das Fleisch lebendig geworden?

[2] So Ewald z. St.

erwähnt. Dasselbe gilt von 1 Tim 3 16. Die Stelle bezieht sich auf die Offenbarung des Erhöhten vom Himmel her. Seine Fleischwerdung ist nur eine Episode in diesem Mythus, und seine Aufnahme in den Himmel wird mit Ausdrücken umschrieben, die sich am besten von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus verstehen lassen [1]. Die urchristlichen Vorstellungen sind auch in diesem Punkte abhängig von der alttestamentlichen Weissagung. Vor allen Dingen Ps 110 1 und Ps 2 7 bildeten

[1] Zu dem: »Er wurde gerechtfertigt im Geist« darf man vielleicht die Formulierung des Wortes des Hauptmanns unter dem Kreuz bei Luk 23 48 heranziehen; »Dieser Mensch war wahrlich ein Gerechter.« Vgl. auch AGesch 3 14 und 7 52. Jedenfalls ist das Wort des Hauptmanns die »historische« Feststellung der Peripetie in der Geschichte des Christus. Die Art seines Todes hat Jesus gerechtfertigt, ihn trotz allem als den Sohn Gottes offenbart. Die christliche Gemeinde schildert bei dem Hauptmann einen Glauben an den Erhöhten, der unabhängig ist von der Auferstehung. Es ist also die Aufnahme vom Kreuz aus vorauszusetzen. Daß er den Engeln erschien, bezieht sich wohl ebenfalls auf die Auffahrt, die gegensätzlich zur Herabkunft auf die Erde geschildert wird. Bei dieser war der »Herr der Herrlichkeit« den Engeln verborgen (1 Kor 2 8. 9). Die folgenden Aussagen von der Verkündigung des Evangeliums und dem Glauben in der Welt sind schwerlich als historische Aussagen zu werten. Sie beziehen sich wohl beide auf den Missionsauftrag, der ja durch den Erhöhten gegeben (Matth 28 19) und in seiner Kraft ausgeführt wird (Matth 28 18. 20 Mark 16 20). Die Aufnahme in Herrlichkeit entspricht der Rechtfertigung im Geist. Sie bezieht sich ebenfalls auf die Entrückung, deren alttestamentlicher Terminus (2 Kö 2 11 1 Makk 2 58) ja auch hier verwendet wird. Brun a. a. O. S. 94 zieht gerade hier die parallelen Aussagen aus der 4. Ekloge Virgils heran. Das Problem der Himmelfahrt Jesu im religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Himmelfahrt der orientalischen (Jes 14 12—14 Ez 28 2—10 Ps 82 6. 7, vgl. auch die Erwählung Thutmosis III. durch Amon in Altorient. Texte zum AT ed. Gressmann 1. Lfg. 1926 [2] S. 99 f.) und hellenistischen Herrscher ist noch nicht gelöst. Daneben kommt auch als Parallele die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele in Betracht. Ein Versuch liegt vor in dem Aufsatz von E. Bickermann Das leere Grab, in ZNTW 23 (1924) S. 281 ff. Weiteres Material bei Mrs. Arthur Strong Apotheosis and After Life 1915. Vgl. auch H. Diels Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante, NJhb Klass Altt 25 (1922) S. 239—253; R. Holland Zur Typik der Himmelfahrt, ARW 23 (1925) S. 207 ff.

die im NT immer wieder zitierten Beweisstücke für die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes. Für die Himmelfahrt kam Ps 68 34 in Betracht, wo es geradezu heißt: »Lobsinget Gott, der hinaufsteigt in den höchsten Himmel nach Osten zu.« Auch hier entspricht die Erwartung der Wiederkunft der Darstellung der Himmelfahrt; Gott kommt von Osten, das ist die Vorstellung, die Offenb Joh 7 2 (hier handelt es sich um den Boten Gottes) und Matth 24 27 vorauszusetzen ist und die z. T. mit Ez 43 4 begründet wird. Daraus ergibt sich dann auch die Ostung des Gebetes, wie sie seit der ältesten Zeit in der Kirche geübt wird, daraus ergibt sich die Hineinziehung einer Reihe von weiteren Psalmstellen in diesen Zusammenhang, neben Ps 110 werden vor allen Dingen die Königspsalmen messianisch verstanden, Ps 96 10 »Der Herr ist König geworden«, wird durch einen Zusatz »Vom Holz her« bei Justin Dial 73 1 auf Christus bezogen, und in der lateinischen Bibel wird sogar unter dem Einfluß von Ps 110 1 aus dem Kyroslied Jes 45 1 ein Hymnus auf den Kyrios Christus [1]. Auch das Christusbild der Apokalyptik wie es den richtenden Christus darstellt, berücksichtigt Grab und Auferstehung nicht, setzt vielmehr nur die Erhöhung Jesu zum Messias und eschatologischen Richter voraus. Als Grundlage für die Vorstellung von der Erhöhung Jesu konnte auch die Stelle Jes 53 8 [2] beansprucht werden,

[1] Vgl. Ottley Handb. to the LXX S. 53 und 219, Bertram a. a. O. S. 77, 4. Justin zitiert Dial 37. 38 Ps 47, 45 und 98 für die Königsherrschaft Christi. Die Inthronisierung aber hat weder die Auferstehung noch die Visionen zur Voraussetzung, sie bedeutet ursprünglich die Erhöhung Jesu vom Kreuz aus. Es ist wichtig, daß die antijüdische Polemik mit dem Weissagungsbeweis auf diese Gedanken zurückkommt und sie neben die Auferstehung stellt.

[2] Es wird an dieser Stelle deutlich, daß die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz auf zwei Vorstellungsreihen beruht, der von der Inthronisation und der von der Entrückung. Die erstere hat zur Voraussetzung, daß Jesus unmittelbar mit dem Tode zum offenbaren Messias in Macht und Herrlichkeit erhoben wird, wie Mark 14 62 Jesus selbst es erwartet. Bereits Luk 22 69 bildet die Vorstellung um; Jesus thront unsichtbar im Himmel, er ist entrückt bis zu seiner Offenbarung in Herrlichkeit. Von der Entrückung konnte Jes 53 8 verstanden werden. Jedenfalls liegt Kol 3 3. 4 diese Vorstellung vor. Es ist die Anwendung des

die im NT allerdings nur AGesch 8 33 zitiert wird, dort aber deutlich als Abschluß der Geschichte des Christus, die durch Erniedrigung zur Erhöhung führt. Es erscheint auch nicht ausgeschlossen, daß selbst die Geschichtsdarstellung des NT wenigstens an einer Stelle diese Auffassung enthält. Die merkwürdige Angabe Matth 27 52 f. wird ja zunächst außerhalb des Zusammenhanges christlichen Auferstehungsglaubens zu verstehen sein, so daß die Auferstehung der Toten und die Erscheinungen in Jerusalem einfach die natürliche Folge des Erdbebens wären. Aber der Zusatz »nach seiner, d. h. Christi Auferweckung« scheint doch das ganze Motiv in den spezifisch christlichen Zusammenhang der Erlösungswirkung zu stellen. Ist aber »nach seiner Auferstehung« tatsächlich Zusatz [1], dann bedeutet es wohl die Korrektur einer möglichen Auffassung, die gemeint hätte, beim Tode Jesu seien die entschlafenen Heiligen auferstanden. Eine solche Auffassung ist aber nur möglich, wenn dabei Tod Jesu und Erhöhung in Eins gesetzt werden. Tatsächlich wird ja im Ev Matth die Erhöhung mehr als die Auferstehung betont. Matth 11 25 wie 28 20 erscheint der Auferstandene als der Erhöhte in göttlicher Vollmacht und auch darin kann eine Nachwirkung von Vorstellungen gesehen werden, die Grablegung und Auferstehung nicht betonten. Gerade im Ev Matth ist ja deutlich, daß die Berichte darüber stark apologetisch interessiert sind. Trotzdem ist anzuerkennen, daß in der paulinischen wie in der synoptischen Ueberlieferung nach ihrem gegenwärtigen Befunde die Auferstehung ebenfalls eine bedeutsame Rolle spielt, ja daß sie abgesehen von einzelnen Stellen und einzelnen Wendungen die Vorstellung von der Erhöhung verdrängt hat.

Anders liegt das im Ev Joh und im Hebr-Brief. Die technische Sprache beider Schriften ist charakterisiert durch Wendungen, die Grab und Auferstehung ausschließen, und dem-

jüdischen Motivs vom verborgenen Messias auf christliche Vorstellungen. In unseren Texten ist Entrückung und Inthronisation nicht mehr zu scheiden. Jesus thront im Verborgenen zur Rechten Gottes, seine Offenbarung wird erst erwartet. Vorläufig ist er der Gemeinde entrückt.

[1] So Wellhausen u. a.

gegenüber macht es nichts aus, wenn das Ev Joh gelegentlich auch von der Auferstehung Jesu spricht, bzw. sich in bezug auf die Nachgeschichten der synoptischen Vorstellungsweise anschließt. Für den Johannes-Evangelisten bedeutet der Tod nicht die tiefste Erniedrigung Jesu, sondern in und mit ihm ist seine Erhöhung zum himmlischen Herrn gesetzt [1]. Dafür sind charakteristisch eine Reihe von Termini, die sich durch das ganze Ev Joh hindurchziehen und immer wieder die Einheit von Tod und Erhöhung des Christus zum Ausdruck bringen. Der Tod Jesu ist die Stunde seiner Verklärung. Die johanneische Darstellung hält sich deshalb nicht an die Einzelgeschichten von der Verklärung, wie sie die Synoptiker überliefern, sondern es läßt dieses Motiv, daß übrigens dem synoptischen Epiphanie-Motiv verwandt ist, durch das ganze Evangelium hindurchklingen, wobei dann im einzelnen die Vorstellung von der Verklärung in verschiedener Weise zum Ausdruck kommt. Ob das Kommen der Griechen, das mit dem »er wurde den Heiden verkündet« 1 Tim 3 16 in Beziehung zu setzen ist, oder der Verrat des Judas als Stunde der Verklärung bezeichnet wird, ist letztlich gleichgültig. In beidem wird die Gemeinde hingewiesen auf den Gekreuzigten, der der Verklärte ist. Tatsächlich könnte der Terminus der Verklärung auf alle Einzelheiten des Lebens Jesu bezogen werden, wie andrerseits die evangelische Ueberlieferung ihren Sinn und Inhalt erst gewinnt, soweit sie mit dem Kreuz in Verbindung gebracht wird. Am deutlichsten geschieht das mit dem dem alttestamentlichen Vorbild [2] entlehnten Terminus der Erhöhung, der bereits bei Paulus zur Charakterisierung der himm-

[1] Das Kreuz ist nicht mehr Vernichtung, sondern Ehrenzeichen des Glaubens. Heitmüller zu Joh 3 13f.

[2] Neben der Erhöhung der Schlange 4 Mose 21 8 f. kommt vor allem Jes 52 13 in Betracht, wo Erhöhung und Verklärung miteinander verbunden sind. Man wird am besten tun, den Terminus der Erhöhung im ganzen Ev Joh gleichmäßig doppelsinnig mit Bezug auf Erhöhung ans Kreuz und in den Himmel zu verstehen. Brandt Ev Gesch S. 30 f. zitiert für solchen Doppelsinn der Erhöhung ans Kreuz eine Stelle aus Artemidor (Oneirokritikon 2 53). Zahn, H. H. Wendt u. a. wollen den Terminus nur auf die Erhöhung zur Herrlichkeit beziehen.

lischen Herrlichkeit Jesu benutzt wird, Phil 2 9, der in AGesch 2 39 und 5 31 die Inthronisierung Jesu zur Rechten Gottes bezeichnet, und im Ev Joh die Erhöhung ans Kreuz mit der Erhöhung zur himmlischen Herrlichkeit in einem Wort zusammenfaßt. Dieser Begriff der Erhöhung wie die verwandten Termini, die sich ja nicht auf einen äußerlich wahrnehmbaren Akt beziehen, brauchen auch nicht in Widerspruch zu geschichtlichen Ueberlieferungen von der Grablegung zu stehen, sie können vielmehr durchaus mit einer Feststellung des Todes Jesu, wie sie Joh 19 30 gemacht ist, harmonieren. »Jesus gab seinen Geist auf« darin liegt die Anwendung der beim Tode eines Menschen üblichen Terminologie auf Jesus, ohne daß die sogenannten Nachgeschichten berücksichtigt wären. Der Terminus der Erhöhung ist übergeschichtlich, während die Auferstehungslegenden eine Hineinziehung des Uebergeschichtlichen in zeiträumliche Vorstellungen bedeuten. Diese Spannung ist ja dem Ev Joh eigentümlich. Johannes stellt der Gemeinde in seinem Evangelium den Gegenwärtigen und Erhöhten dar, aber er ist auch derjenige unter den Evangelisten, der am meisten historisiert und novellisiert. So sind Bemerkungen zu verstehen, wie die Joh 7 39 »es war noch kein Geist vorhanden, denn Jesus war noch nicht verklärt« und Joh 20 17 »Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgestiegen zu meinem Vater«. Als bestimmtes Ereignis in dem geschichtlichen Ablauf der Dinge versucht hier der Evangelist festzustellen, was sonst bei ihm als gegenwärtige Tatsache des Glaubens an den Gekreuzigten erscheint und deshalb den gesamten Inhalt des Glaubens nach der Seite menschlicher Schwachheit und himmlischer Herrlichkeit in einem Begriff zusammenfaßt. Die Aussagen gelten alle von dem, der in des Vaters Schoß ist, Joh 1 18, der im Himmel ist, Joh 3 13, Bemerkungen, die mißverstanden werden, wenn man daraus Schlüsse historischer Art ableiten wollte[1]. Hier liegen Aus-

[1] Das ist allerdings von Anfang an geschehen, wie die Textgeschichte und die Geschichte der dogmatischen wie historischen Auslegung dieser Stellen zeigt. 3 13 deutet Zahn nach einem kleinen Teil der syrischen und altlateinischen Ueberlieferung auf die Prä-

sagen der Gemeinde vor, die ihr gegenüber den Einzeldaten der irdischen Geschichte des Logos das wesentliche sind, und die deshalb die geschichtliche Darstellung in den Hintergrund schieben. Dabei sind diese Ausdrücke aber nicht erst von der übergeschichtlichen Betrachtungsweise aus formuliert worden, es scheinen ihnen vielmehr geschichtliche Vorstellungen zugrunde zu liegen. Die Erhöhung mit dem alttestamentlichen Urbild der Erhöhung der Schlange bezeichnet die historische Tatsache der Kreuzigung Jesu und weist darüber hinaus auf die Aufnahme vom Kreuz in den Himmel hin. Aehnlich dürfte es liegen bei Ausdrücken wie »Hinaufgehen oder Hingehen zum Vater, oder Weggehen aus der Welt«, Termini, die auch nach Zahns Urteil auf Vorstellungen im Kreise der Jünger hinweisen, die weniger an Tod und Auferstehung als vielmehr an den Entrückungslegenden des AT wie vor allem an der Himmelfahrt des Elias orientiert sind[1]. Aber es entsteht doch hier die Frage nach der Ursache der Verwendung dieser Ausdrücke nach dem Tode Jesu. Auch die Hinweise auf die Auferstehung sind ja nach der neutestamentlichen Ueberlieferung von den Jüngern zu Jesu Lebzeiten nicht verstanden worden: war aber der Tod Jesu Ereignis geworden, so konnten diese Ausdrücke wiederum nur im Sinne des alten, eschatologischen Messiasglauben genommen werden. Jesus ging zum Vater um dort den ihm gebührenden Platz einzunehmen, und so würde auch die Untersuchung dieser Termini die These nahelegen, daß hinter dem Christusbilde des Ev Joh älteste christliche Vorstellungsweise steht, die unmittelbar an die messianisch-eschatologische Vorstellung Jesu und seiner Jünger sich anschließt.

Das wird noch deutlicher, wenn wir die Terminologie des Hebr-Briefes in diesem Zusammenhang betrachten. Im Hebr-Brief ist weder von Auferstehung noch von Auferweckung Jesu

existenz. Die modernen Herausgeber bezweifeln (Westcott-Hort, B. Weiss) oder verneinen (Nestle) die Echtheit mit Berufung auf das Fehlen der Stelle in wichtigen Mss. Zur Auslegung vgl. Zahn und Meyer z. St.

[1] Vgl. Zahn zu Joh 16 16—20 S. 596.

die Rede, die eine Stelle 13 20, die vielleicht ein Hinweis auf Auferstehung oder Auferweckung sein könnte, ist in ihrer Terminologie alttestamentlich bestimmt, »Hinaufführen von den Toten« scheint die ursprüngliche Lesart zu sein; daß dabei das Grab oder der Hades nicht vorausgesetzt zu sein brauchte, zeigt eine alte Variante, die im Zusammenhang des ganzen Briefes jedenfalls die Stelle richtig exegesiert, indem sie von einem Hinaufführen von der Erde spricht. Im Hebr-Brief wird aber auch deutlich, was bei Paulus nur gelegentlich mitschwang, das der irdische Leib Christi, der ja nach Paulus aus Sündenfleisch besteht, keine positive soteriologische Bedeutung haben kann. Das ergibt sich aus der Feststellung des alttestamentlichen Typus auf das Leiden Jesu vor dem Tor, Hebr 13 10 ff., das dem Verbranntwerden der Tierleiber entspricht, deren Blut zum Opfer benutzt wurde. So ist zwar das Blut Jesu Mittel des Heiles, aber sein Leib ist »außerhalb des Lagers« der Schmach preisgegeben. Er selbst ist als der Hohe Priester des Neuen Bundes mit seinem Blute zum Himmel hinangestiegen, um dort den Ehrenplatz zur Rechten Gottes einzunehmen, Hebr 10 12, wo die einmalige Tatsache des Sündopfers der Ewigkeit göttlicher Herrlichkeit gegenübergestellt wird, und Hebr 12 2, wo Kreuz und Erhöhung einander entsprechen. Es ist das übrigens die einzige Stelle, wo im Hebräerbrief die historische Tatsache des Kreuzes erwähnt wird, und es ist ja bereits erwähnt worden, daß diese ganze mit dem Begriff der Erhöhung zusammenhängende Terminologie in Widerspruch mit der Geschichte geraten konnte und auch tatsächlich innerhalb des Doketismus und der Gnosis zur Auflösung der Geschichte geführt hat[1]. Die Betrachtungsweise des Hebräerbriefes sieht im allgemeinen von der wirklichen Geschichte ab, stellt das himmlische Urbild dar, so, wie es ab-

[1] Vgl. die bei Walter Bauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen, S. 253 mitgeteilten Angaben Hippolyts über den Gnostiker Justin, der lehrte, daß Jesu Leib am Kreuz bleibt, »während das rein Geistige sich zum Vater erhebt« und über »Doketen«, nach denen sich Jesus bereits am Kreuze des vom Demiurgen erschaffenen Leibes entledigt. Vgl. auch die oben zitierten Akt Joh 97, 102.

bildlich bereits im alttestamentlichen Kultus geweissagt erschien, löst aber damit die neutestamentliche Offenbarung von der Geschichte, die ihr doch erst ihre durch die Person Jesu bestimmte Eigenart und ihre ethische Qualität verleiht. Auch Hebr 1 3. 4 liegt bei der Feststellung der Inthronisation die mythologische Betrachtungsweise vor, die Jesus den Engeln gegenüberstellt, wie das auch sonst gelegentlich im NT geschieht. Als Hinweis auf die geschichtlichen Leiden Jesu steht Hebr 2 9. 10 der Begriff der »Leiden«, aber die ihnen gegenüberstehende himmlische Herrlichkeit ist mit allgemeinen Wendungen umschrieben, die keinen Hinweis auf Grab und Auferstehung enthalten. Es fehlen an dieser Stelle sogar die alttestamentlichen Beziehungen, die die neutestamentliche Erhöhung als Erfüllung und Vollendung des alttestamentlichen Hohen-Priesteramtes darstellen. Nach 4 14 ist Jesus der große Hohe-Priester, der durch die Himmel hindurchgegangen ist, der mit seinem Blute, das er als Sündopfer dargebracht hat, hineingegangen ist ins himmlische Heiligtum [1]. Der Tod Jesu hat dann nur Sinn als Mittel zur Gewinnung des Opferblutes. Nach einem Worte Harnacks ist das Blut das große Kultsymbol auch der christlichen Frömmigkeit geworden; Christus selbst hat es dargebracht, um in seiner Kraft in den Himmel einzugehen, und vor Gott für die Gläubigen einzutreten. Aber auch hier läßt sich aus der Kultterminologie ein historischer Schluß ziehen. Die Terminologie des Hebr-Briefes setzt weder die Geschichte von der Grablegung noch die Visions- und Auferstehungslegenden voraus. Die ihr zugrunde liegende Vorstellung von dem Ausgang Jesu ist die von seiner Erhöhung vom Kreuz in den Himmel.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß unter den Vorstellungen, die sich die älteste Gemeinde über den Eingang Jesu

[1] Hebr 9 28 findet sich die eschatologische Erwartung der Wiederkehr, die mit der Vorstellung von dem himmlischen Hohen-Priester in Widerspruch steht. Auch 8 1. 2 liegt eine gewisse Spannung zwischen dem Thronen zur Rechten Gottes und der Ausübung des hohenpriesterlichen Amtes vor, die allerdings durch die Beziehung der Stelle auf Ps 110 überwunden wird.

in die himmlische Herrlichkeit machte, neben der Auferweckung oder Auferstehung und der Himmelfahrt vom Grabe aus oder nach einem kürzeren oder längeren Zeitraum in bestimmten Ueberlieferungsschichten die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus eine bedeutsame Stelle eingenommen hat. Sie entspricht dem Glauben an das Thronen Jesu zur Rechten Gottes und an seine eschatologische Wiederkunft. Mit dem Zurücktreten dieser Vorstellungen hinter der von der Gegenwart des Herrn im Kultus mußte auch die Himmelfahrt vom Kreuz aus der Auferstehung weichen, das geschah um so mehr, als die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus dem Bedürfnis des Christen nach einem festen und klaren Glaubenszeugnis nicht genügte, ja als diese Vorstellung ketzerische Gedanken zu stützen schien. Trotzdem ist sie nicht gänzlich aus der neutestamentlichen Ueberlieferung geschwunden, und es bedarf zum Schluß noch der Erwägung, welche Bedeutung sie im NT neben dem Auferstehungsglauben besitzt.

Die Antwort ist mit unseren Ausführungen gegeben. Das Motiv der Himmelfahrt vom Kreuz aus, gleichgültig ob es im einzelnen auf Vorstellungen von der Entrückung oder von der Inthronisation beruht, verstärkt das eschatologische Moment in der neutestamentlichen Frömmigkeit, verstärkt damit die Spannung zwischen Kult und Eschatologie, die dem NT wesentlich ist und die, äußerlich genommen, die Lebendigkeit der neutestamentlichen Frömmigkeit bedingt. Es ist also kein »historisches« Ergebnis, zu dem unsere Untersuchung führt, als ob wir die Geschichte Jesu nunmehr statt mit den Auferstehungslegenden mit der Himmelfahrt vom Kreuz ausgehen lassen wollten. Das historische Ergebnis der formgeschichtlichen Arbeitsweise, die doch nur eine Art der historisch-kritischen, der wissenschaftlichen Methode überhaupt ist, ist ein überlieferungsgeschichtliches: Es stehen im Urchristentum nebeneinander verschiedene Anschauungs- und Ausdrucksformen, die alle dem Glauben an den Erhöhten entspringen. Weder kann die historische Wissenschaft die Wirklichkeit des Geschehens hinter den Auferstehungslegenden, wie es der kirchlichen christlichen Frömmigkeit entspräche, nach-

weisen, noch kann sie das Motiv der Himmelfahrt vom Kreuz aus einer mehr geistigen modern protestantischen Auffassung zu Liebe historisieren. Sie führt hinter diese Darstellungsformen zurück und stellt, wie alle kritische Wissenschaft, uns vor die Frage des Glaubens. Welchen Ausdruck sich der Glaube schafft, das ist Sache des Frommen, aber nicht des Forschers. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß auch hier der Christusglaube mancherlei Formen angenommen hat. Hinter ihnen allen steht ein Geist: Der Herr ist der Geist.

ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ.

Von

Ernst Lohmeyer.

Christusgemeinschaft ist das A und O urchristlicher Frömmigkeit. Von dieser Gemeinschaft sprechen die urchristlichen Schriften gleichsam in allen Zungen und Weisen; sie wissen sich in die Ordnung des vielfältig und doch immer gleich Erfahrenen eingefügt. Um solcher Vielfältigkeit willen können sie es immer neu verkünden, um der Gleichheit willen verdichten sie die innere Fülle des Glaubens in geprägten und tradierten Formeln. Für Paulus ist die knappste uud häufigste Formel dieser Gemeinschaft »in Christus« oder »in dem Herrn«. Ihre Bedeutung hat Adolf Deissmann vor mehr als dreißig Jahren herausgestellt. So möge ihm heute die Untersuchung einer anderen paulinischen Formel gewidmet sein, die er schon in seiner ersten Schrift berührt hat; es ist die Wendung: *σὺν Χριστῷ.*

1.

Von dem »in Christus« spricht Paulus auf jeder Seite seiner Briefe wiederholt[1]; von »mit Christus« hören wir nur an wenigen Stellen. Zwölfmal[2] begegnet es: Der Galater- und erste Korinther-, der zweite Thessalonicher- und der Philemonbrief

[1] Vgl. Adolf Deissmann Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«, Marburg 1892 (jetzt im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen).

[2] Die Stellen sind: Röm 6 8 8 32 2 Kor 4 14 13 4 Phil 1 23 Kol 2 13. 20 3 3. 4 1 Thess 4 14. 17 5 10. In 2 Kor 4 14 liest die Koinerezension *διά* statt *σύν*, wohl wegen der sachlichen

kennen die Formel gar nicht; zieht man die umstrittenen Paulusbriefe hinzu, so fehlt sie ebenso in den Pastoralbriefen. Der Epheserbrief verschmilzt nur an einer Stelle (2 5. 6) die Präposition *σύν* mit den zugehörigen Verben: *ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ . . . καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Diese Seltenheit der Formel[1] erscheint auf den ersten Blick merkwürdig genug. Welches andere Fürwort könnte so wie *σύν* geeignet erscheinen, unmittelbar von inniger Christusverbundenheit[2] zu sprechen? Statt seiner herrscht *ἐν Χριστῷ* unbedingt. Diese Wendung gewinnt aber ihre Klarheit und Innigkeit erst in der volleren Form: »Christus in mir und ich in Christus.« Für *σύν* fehlt auch die entsprechende Responsion völlig, trotzdem sie hier näher zu liegen scheint; niemals findet sich: »Christus mit mir oder uns«[3].

Dieser äußere Befund könnte vielleicht noch eine statistische Seltsamkeit sein; aber ihm gesellt sich alsbald eine zweite, die stärker den Sinn der Formel berührt. Sieht man auf die Prädikate, mit denen die Wendung verbunden wird, so spricht der Zusammenhang zweimal von dem »Sterben mit Christus«, je zweimal von der Gewißheit, »mit Christus zu sein oder zu leben«; fünfmal ist der Sinn der Formel an den Gedanken der Auferstehung, sei es Christi oder der Gläubigen, gebunden[4].

Schwierigkeiten, die das *σύν* zu bieten schien (siehe Windisch z. St. bei Meyer VI [9], 149).

[1] Sie fehlt ebenso im Hebr. und den katholischen Briefen. Ueber die synoptischen Evangelien, Apostelgeschichte und die johanneischen Schriften siehe Abschnitt 6.

[2] Auch verwandte Verbindungen sind äußerst selten. Nur 1 Kor 5 4 findet sich: *σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ.* Siehe darüber unten S. 228.

[3] Nur 1 Kor 15 10 findet sich das Wort: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί.* Aber es ist eben die Gnade, nicht Christus, von dem solche Aussage möglich ist.

[4] *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ* steht Röm 6 8 Kol 2 20. *σὺν Χριστῷ* bzw. *κυρίῳ εἶναι* Phil 1 23 1 Thess 4 17. *σὺν Χριστῷ ζῆν* 2 Kor 13 4 1 Thess 5 10. Der Gedanke der Auferstehung liegt in 2 Kor 4 14 Kol 2 13 3 3. 4 1 Thess 4 14 vor. An der Stelle Röm 8 32: *σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ὑμῖν χαρίσεται* hat das Wörtchen *σύν*, logisch betrachtet, eine additive Funktion; es berührt hier jedenfalls nicht die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus.

Das Wörtchen *σύν* hat in solchen Zusammenhängen die Tendenz, mit dem Verbum zu verschmelzen; wohl wird die aufgestellte Statistik dadurch um einige Beispiele vermehrt, aber sachlich tritt keinerlei Veränderung ein[1]. Es sind also ganz bestimmte Verbalverbindungen, in denen die Formel »mit Christus« erscheint; und eben diese kennen niemals die Wendung »in Christus«[2]. Oder wo von einem Sein und Leben in Christus gesprochen werden kann, da bezieht sich dieses Sein auf die kurze Spanne Lebens in Zeit und Geschichte; doch »mit Christus sein« bezeichnet eine andere Form des Daseins jenseits aller Zeit.

Tod, Auferstehung und Vollendung sind also die Momente, die den Sinn der Gemeinschaft »mit Christus« bestimmen. Mit ihnen ist für den Gläubigen ein eigentümliches Zeitmoment verknüpft. »Sterben mit Christus« gehört der Vergangenheit des Gläubigen an, es ist der Beginn seines christlichen Daseins. »Sein und Leben mit Christus« ist erst in eschatologischer Zukunft möglich; es ist das sehnsüchtig erstrebte Ziel seines Glaubens. »Auferwecktwerden mit Christus« gehört gleichsam beiden Sphären an; es ist, als unlösliches Korrelat des Sterbens, wie dieses schon geschehen, und wird dennoch als Beginn einer eschatologischen Vollendung in kommenden Tagen erst geschehen. Ein Negatives fällt in diesem Zusammenhange zuerst auf. Niemals wird die Gegenwart des tätigen oder duldenden frommen Lebens unmittelbar von dem Sinne

---

[1] Der Gedankenkreis wird nur durch den Begriff des »Mitgekreuzigt- (Gal 2 19) und Mitbegrabenwerdens« vervollständigt (Röm 6 4 Kol 2 12). Charakteristisch ist 2 Tim 2 11: *πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπέθανομεν, καὶ συνζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συνβασιλεύσομεν.* Siehe darüber unten S. 247 3. Heranzuziehen ist auch Röm 8 17: *συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συνπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.*

[2] Nur die Offenb Joh 14 13 kann sagen: *οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες* und Eph 2 6: *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Beides hat in zweifellos paulinischen Schreiben keine Analoga. Nomina wie *σύνδουλος, συνεργός, συστρατιώτης* kennen nur Gläubige als die im Werk verbundenen. Wo der Name Gottes oder Christi hinzutritt, da heißt es bezeichnenderweise wie etwa Röm 16 3: *τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Nur 1 Kor 3 9 steht: *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί.*

des »mit Christus« berührt. Dieser noch der irdischen Zeit angehörige Bezirk ist durch eine Christusgemeinschaft erfüllt, die wohl durch »*in* Christus« oder »*durch* Christus« oder »*zu* Christus« wiederzugeben ist; es ist die Sphäre des Glaubens und der Tat. Niemand aber wirkt »mit Christus«, niemand dient und liebt, arbeitet und hilft »mit ihm«. Was »mit Christus« allein möglich ist, das ist, »mit ihm sterben und begraben werden«, »mit ihm erweckt und offenbart werden«, vor allem aber »mit ihm leben und immerdar sein«. Es ist die Sphäre des Hoffens und Erleidens. So umspannt der Sinn der Formel »mit Christus« das Leben des Gläubigen »in Christus« und fügt dieses seiner Ordnung ein. Ein Geschehen »mit Christus« hat in der Vergangenheit einmal den einzelnen getroffen; er starb und ward begraben und ward lebendig gemacht »mit ihm«. So ist ein Leben und Wirken »in Christus« möglich geworden. Und dieses währt, solange der einzelne auf Erden lebt oder die Parusie des Herrn noch verzieht. Alsdann vollendet sich die Gewißheit des »in Christus« in der Wirklichkeit eines »mit Christus«.

Neben diesem zeitlichen Moment ist ein eigentümliches sachliches Moment für den Sinn der Formel entscheidend. Jenes gläubige Geschehen der Vergangenheit, das »Sterben und Begraben und Lebendigwerden mit Christus«, hat einmalig und endgültig in der Taufe stattgefunden, mögen seine Wirkungen auch das ganze geschichtliche Dasein des Gläubigen durchdringen. Sie ist, in einem noch näher zu bestimmenden Sinne, ein sakramentaler Akt; und auf ihn fußt die Gewißheit: »Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden« (Röm 6 8). Sakrament und Eschatologie, beide gegründet auf die »Heilstatsachen« von Tod, Auferstehung und Leben Christi, bestimmen also das »mit Christus Sein«. Und dieses Sein ist nicht allein an den Tag geknüpft, an dem der Herr auf den Wolken des Himmels kommt, sondern ebenso an den Tod des einzelnen. Deshalb kann Paulus von der Sehnsucht sprechen, »abzuscheiden und mit Christus zu sein«. Die gleiche prägnante Formel deckt also Anschauungen, die man als sakramentale, »mystische« und eschatologische einander

gegenüberzustellen pflegt, von denen es heißt, daß ihr Beisammen im Denken des Paulus nur als ein Zeichen innerer Unausgeglichenheit und Gegensätzlichkeit denkbar sei. So wird es notwendig, die angedeuteten Grundmotive näher zu bestimmen, um den Sinn der Formel »mit Christus« zu klären.

2.

Aus der geschlossenen Gruppe der Verben, die mit der Wendung »mit Christus« wechselnd verbunden sind, hebt sich vor anderen eines um seiner scheinbaren Allgemeinheit willen klar heraus: *σὺν Χριστῷ εἶναι*. Alle anderen bezeichnen ein einmaliges Geschehen, und von ihnen läßt sich in vielfältigem Sinne reden — ein Blick in die Kommentare, etwa zu Röm 6, lehrt die Fülle der Möglichkeiten kennen. Dieses Wort spricht nicht von einem Geschehen, sondern eben von einem Sein, nicht von Einmaligkeit, sondern von Ewigkeit; und der Vieldeutigkeit der anderen Verben gegenüber ist es eindeutig. »Sein mit Christus« heißt »mit ihm zusammen«, sein Freund und Gefährte sein, und heißt weiter, als Freund mit ihm an irgendeinem Ort und zu irgendeiner Zeit vereint sein. Es genügt nicht, diese Verbundenheit durch ein geistiges oder religiöses Prinzip bestimmt zu denken; sie würde nur zu dem Gedanken führen, daß dieses Prinzip sich in seinem Träger gestalte. Der einzelne bliebe, urchristlich gesprochen, »*in* Christus«. Hier aber ist ein eigentümliches Transzendieren über die Sphäre hinaus gemeint, in der von Gestaltung und Verwirklichung von Prinzipien die Rede ist. Wohl muß auch in der Sphäre des Erkennens und Lebens zugleich von einer Transzendenz und Immanenz gesprochen werden. Alle Male hat die Idee ihren Ort in dem Denken; aber als Idee, die den Fortgang des Denkens bestimmt, ist sie von diesem unterschieden und tritt diesem gegenüber als das ewig Unbewegte dem zeitlich Bewegten. Solche Unterscheidung wird in den Bezirken des Glaubens zur bewußten und notwendigen Scheidung. Nicht mehr ein Ineinander von Immanenz und Transzendenz bestimmt ihn, sondern ein Auseinander, durch das eine vor-

bildliche und urbildliche ewige Sphäre als die notwendige Heimat des Glaubens gesetzt ist.

Eben diese ewigen Bezirke werden durch die Wendung »mit Christus« angedeutet. Es ist deshalb notwendig, ihren Sinn nicht nur als eine geistige Verbundenheit, sondern gleichsam als eine räumlich bestimmte zu denken. Und die paulinischen Aussagen lassen keinen Zweifel darüber, wo diese Räume zu suchen sind, in denen von einem »Mit Christus« geredet werden kann und darf. Sie sprechen von der Gewißheit, von dieser Erde »entrückt zu werden« (1 Thess 4 17) oder »aufzubrechen« (Phil 1 23) in ein Jenseits von Zeit und Raum. Das Beisammensein mit Christus bedeutet also Loslösung von Geschichte und Leben und Vereinigung an einer Stätte, an der nicht ein Jetzt, sondern ein »Immerdar« (1 Thess 4 17) herrscht.

Eine andere Welt öffnet sich im Tode oder am jüngsten Tage den Gläubigen; in ihren Räumen weilen sie »mit Christus« und schauen ihn »von Angesicht zu Angesicht«. Sie besteht von Ewigkeit her, denn es ist die Welt Gottes; sie wölbt sich, dem Himmel gleich, aber irdischen Augen »verborgen« (Kol 3 3) über Erde und Menschen. Erst wenn der Tod die Fesseln des menschlichen Daseins gesprengt hat oder wenn Gott Zeit und Geschichte zu dem ihnen bestimmten Ende führt, dann nimmt sie den Gläubigen auf. »Er eilt von der dunklen Erde« an die Stätte seiner ewigen Erfüllung; und alle Erfüllung verdichtet sich in dem Wort: »Mit Christus!«

So erschließt sich in der prägnanten Formel eine eigentümliche Metaphysik zweier Welten. Sie stehen in einem entscheidenden Gegensatz: Hie Zeit, dort Ewigkeit, hie irdische, dort himmlische Leiblichkeit. hie »fern von Christus«, obwohl »in Christus«, dort »mit Christus«, weil »fern vom Leibe« (2 Kor 5 8). Tod des Gläubigen und Parusie des Herrn bedeuten dann die Formen, durch die der einzelne oder die Gemeinde zu jener Welt hinüberwandern. Es ist wichtig genug, daß beide diesen Uebergang bezeichnen; nirgends ist auch nur der Schatten eines inneren Widerspruches zwischen ihnen angedeutet. Von der Parusie hat Paulus, vielleicht nach einem Herrenwort,

näher gesagt, wie dieser Uebergang sein wird: »Wir werden dem Herrn entgegen entrückt werden in die Luft« (1 Thess 4 17); nicht etwa — so darf man jetzt folgern — um ihn einzuholen auf die Erde[1], sondern um durch ihn von der Erde eingeholt zu werden in die »ewigen Hütten«. Denn nur dort ist es möglich, daß »wir immerdar mit dem Herrn zusammen sein werden«. Wie der Tod für den einzelnen den gleichen Uebergang bedeuten könne, darüber ist ein unmittelbares Wort des Paulus nicht erhalten; daß er ihn bedeute, hat er deutlich genug gesagt (Phil 1 23): »Ich habe Verlangen, abzuscheiden und mit Christus zusammen zu sein«.

3.

Die Motive, die sich in der Formel »mit Christus sein« zusammenschließen, treten in ihrer geschichtlichen und sachlichen Bedeutung noch deutlicher hervor, wenn man nach analogen Wendungen in der geistigen und religiösen Umwelt des Paulus fragt. Hier ist zunächst die griechische Bibel heranzuziehen als die heilige jüdische Schrift, die dem Juden die Gewißheit der eschatologischen Vollendung gab. Aber trotzdem das Urchristentum gerade in seinen eschatologischen Vorstellungen das Erbe seiner Heimat am treuesten bewahrt hat so findet sich zu dieser Formel nichts Vergleichbares. Nirgends wird davon gesprochen, daß das Volk oder eines seiner Glieder, und sei es das höchste und würdigste, »mit Gott oder mit dem Messias sein werde«. Wo der hebräische Text an einer Stelle (1 Mose 5 22) von Henoch rühmen kann, daß er »mit Gott wandelte«, da haben die LXX diesen anschaulichen Ausdruck primitiver Frömmigkeit zu der farblosen Wendung verblaßt, *εὐηρέστησεν δὲ Ἐνὼχ τῷ θεῷ*. Auch die verehrtesten Frommen des Alten Testamentes, die zu Gott entrückt wurden wie eben Henoch und Elia, oder der »Freund Gottes« Abraham oder

[1] So nach einer langen Reihe von Erklärern, die v. Dobschütz bei Meyer X 7 z. St. nennt, zuletzt Dibelius im Handbuch zum NT 2 11 S. 27. Hier schwebt als Analogon wohl immer das Gleichnis von der Einholung des Bräutigams Mt 25 6 vor. Zur Geschichte der Auslegung dieser Stelle siehe v. Dobschütz a. a. O. 199 ff.

Mose sind nicht der Nähe gewürdigt, die in der Wendung »mit Gott sein« sich bekundet. Nur davon läßt sich reden, daß jemand zu den Vätern versammelt werde; aber schattenhaft wie die Toten selbst bleibt dieser Gedanke, wie denn überhaupt im Alten Testament die Anschauung von einem Reich der Toten schattenhaft geblieben ist. Er wird an keiner Stelle von dem Strahle seliger Hoffnung verklärt, der das neutestamentliche »Mit Christus« durchleuchtet.

Wie ein Dasein nach dem Tode nicht in einem analogen Ausdruck gefaßt werden kann, so auch nicht das Dasein am Ende der Tage. Für die eschatologische Hoffnung gibt es nur eine Wendung, die alle Erfüllung in sich schließt. Sie lautet nicht: »Wir werden mit Gott sein«, sondern stets: »Gott wird mit uns sein« [1]. Die beiden Ausdrücke scheinen sachlich fast gleichbedeutend; und doch verbirgt sich hinter diesem Schein ein tiefgehender Unterschied. Wo immer die Hoffnung sich äußert, daß Gott mit seinem Volke sein werde, da hält sie, bewußt oder unbewußt, an dem Gedanken fest, daß die Erde die Stätte und die Menschen seines Volkes die Gefährten Gottes sein werden, die in diesem Hier seine Offenbarung schauen werden. Mag nun am Tage dieser Offenbarung die Erde in dem Gefüge erhalten bleiben, das Gott ihr an ihrem ersten Tage gab oder zu neuer herrlicherer Gestalt verwandelt werden, immer bleibt sie der unerschütterliche Schauplatz seiner Taten und ist zu dieser Bestimmung durch das uranfängliche Schöpferwort Gottes geweiht.

Der Formel »mit Christus sein« ist die Festigkeit des Erdbestandes entschwunden. Es ist erforderlich, daß die Gläubigen »in die Luft entrückt werden«, um immerdar mit Christus vereint zu sein. Die Erde ist problematisch geworden; der Leib, durch den der einzelne ihr verhaftet ist, ein »irdenes Gefäß« (2 Kor 4 7). Erst der Tod, der das »Zelt« des Leibes zerreißt, reißt auch in alle Befreiung; darum das Verlangen, die Zelte »abzubrechen«, wie es Phil 1 23 heißt. So ist die Erde der dunkle Raum, auf dem selbst die Kreatur in sehnsüchtigem

[1] Sprachlich ist zu bemerken, daß niemals σύν, sondern immer μετά c. Gen. gebraucht ist.

Schmerz nach Befreiung sich verzehrt. Hier ist alles Rätsel: sie ist höchstens »Spiegel« einer anderen Welt. Diese Welt aber ist fremd und unerkennbar geworden, und hinter ihrem Scheine hat, jenseits aller Schranken von Raum und Zeit, eine neue Welt sich aufgetan, die ewige Stätte Gottes und derer, die ihm zugehören. Dort ist das Herz und die Mitte aller Welten. Die Erde ruht nicht mehr unbewegt und gefestigt im Mittelpunkt; sie ist aus ihrer Mitte im System der Welt ausgebrochen. Und nur in einem relativierten geschichtlichen Sinne kann sie noch Mitte heißen, weil auf ihr der Kampf zwischen oberer und unterer Welt begonnen, wenn auch kaum vollendet wird. Sinn und Ziel ihrer eigenen und ihrer Menschen Bestimmung liegt nicht mehr in ihren Grenzen, sondern in einem grenzenlos Hintergründigen und Jenseitigen, dem Himmel Gottes und seiner Engel. Dort ist auch aller Frommen letzte und ewige Heimat.

Der tiefe Unterschied zwischen jener alttestamentlichen Formel: »Gott mit uns« und dieser neutestamentlichen: »Wir mit Christus« ist jetzt deutlich geworden. Jene bedeutet, in Hoffnung und Verheißung, die Einkehr Gottes bei den Menschen auf der festen wohlgegründeten Erde; diese bedeutet die Heimkehr der Menschen zu Gott aus dem Dunkel der schwankenden Erde. Dort senkt sich der Himmel gleichsam zu den Menschen nieder, alle Fülle göttlichen Segens spendend. Hier steigen die Gläubigen zum Himmel auf oder werden dahin entrückt, alle Schwere irdischer Not verlassend. Um dieser scharfen Gegensätzlichkeit willen ist die paulinische Formel nicht unmittelbar aus ursprünglichen Gedanken des Alten Testaments abzuleiten.

4.

Es ist eine überraschende Tatsache, daß die Wendung »mit Gott«, die man in der griechischen Bibel vergeblich sucht, auf dem Boden griechischer Sprache und Literatur in erstaunlicher Fülle sich findet[1]. Einige wenige Beispiele, wahllos herausge-

[1] Vgl. zum Folgenden vor allem Tycho Mommsen Beiträge zur Lehre von den griechischen Präpositionen (Berlin 1895), ein Werk, in dem fast

griffen, mögen den Sinn der Formel veranschaulichen. Schon Homer schreibt (Il. 9, 49):

σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν.

Oder es heißt (Il. 24, 430):

πέμψον δέ με σύν γε θεοῖσιν.

Es ist offenbar eine beliebte epische Wendung. Auch Hesiod verwendet sie reichlich genug wie etwa Theog. 444:

ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληίδ' ἀέξειν.

Den Epikern gesellen sich Lyriker, Tragiker, Idylliker. So heißt es bei Pindar (Ol. 8, 14):

πολλαὶ δ' ὁδοί
σὺν θεοῖς εὐπραγίας.

Oder auch (Nem. 8, 17):

σὺν θεῷ γάρ τοι φυτευθείς
ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος.

Unter den Tragikern bezeugt Aeschylus wie Sophokles den pindarischen Gebrauch[1]. So liest man Choeph. 147 f.:

ἡμῖν δὲ πομπὸς ἴσθι τῶν ἐσθλῶν ἄνω
σὺν θεοῖσι καὶ γῇ καὶ δίκῃ νικηφόρῳ.

Und der gleiche Sinn bleibt auch in den scherzhaften Versen des Theognis erhalten (1118):

πλοῦτε, θεῶν κάλλιστε καὶ ἱμεροέστατε πάντων,
σὺν σοὶ καὶ κακὸς ὢν γίγνεται ἐσθλὸς ἀνήρ.

Doch die Wendung *σὺν θεοῖς* oder *σὺν θεῷ* ist nicht auf die Sprache der Dichter beschränkt, sondern ist ebenso in der attischen Prosa der klassischen Zeit lebendig. Xenophon spricht etwa (Cyr. 6. 4, 19): *σὺν θεοῖς οὐδενὸς ἀπορήσομεν*; und er kennt auch die korrespondierende Wendung (Cyr. 5. 4, 37): *ἦν οἱ θεοὶ σὺν ἡμῖν ὦσιν*[2].

nur die Geschichte der Wörter *σύν*, *μετά* und *ἅμα* von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten griechischer Literatur mit erstaunlicher Gelehrsamkeit behandelt ist.

[1] Weitere Beispiele sind Hom. Il. 3, 439; 15, 403; 20, 192. Hesiod Theog. 347; Pindar Isthm. 1, 7; 3, 23; Aeschyl. Ag. 913 (877). 961 (925); Sept. 450 (433); Choeph. 244 (236). Bei den Elegikern etwa Solon 27 (35) u. a. m.

[2] Für die Formel *σὺν θεῷ* oder *σὺν θεοῖς* siehe etwa noch: Thuc. I, 86, 5; Plato Protrag. 317 B; Theaet. 151 B; Legg. IX, 858 B; Ps. Plat. Epist. 2, 311 D; 4, 320 B. C; Menex. 245 E; Demosth. 29, 1. Bei den

In der Koine wird das Wörtchen *σύν* freilich seltener; es bleibt »das aristokratische Wort« der klassischen Zeit, vor allem ihrer Dichtersprache. Doch finden sich Spuren eines Gebrauches noch in der Sprache der Devotionstafeln[1]; und mit ihr gehört die paulinische Wendung zusammen: *συν αχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ* (1 Kor 5 4).

Doch genug der Beispiele! Was ist der sachliche Sinn der Wendung? Dieses *σύν* ist überall Ausdruck des hilfreichen Beistandes, den Götter den Menschen in ihren Taten und Fahrten zu leisten vermögen. Nahe sind sie dem einzelnen auf allen Wegen seines Lebens und werden, wie in freiem Bunde, seine schützenden Geleiter. Der Lauf geschichtlichen Daseins ist von ihrer Nähe gesegnet oder ihrer Ferne bedroht: in seinem steten Fortgang ist jeder behütet, der »mit Gott« ist. Genauer gesprochen: Die Götter greifen hier, in unmittelbarer Verbundenheit, in den dialektischen Prozeß des Erkennens und Lebens ein. Wohl sind sie seine Bedingung, aber noch hat sich die Bedingung von dem durch sie Bedingten in dieser religiösen Wendung nicht grundsätzlich gesondert. Wie in *einem* Kreis ist das Reich der Götter und Menschen zusammengeschlossen; beide sind verbunden in Wirkung und Gegenwirkung, und auch das Unbegreifliche gründet sich noch auf die Möglichkeit, »mit den Göttern« verbündet zu sein. Darum ist auch selten das Verbum *εἶναι* dem *σὺν θεῷ* hinzugefügt, und wenn es geschieht, so bezieht es sich auf den Kreis des irdischen Daseins. Dieses »mit Gott« drängt nach Tätigkeit, und Tätigkeitswörter sind deshalb vor allem mit ihm verknüpft. Jeder Akt des täglichen Lebens

---

Prosaikern findet sich auch *μετὰ θεοῦ* oder *θεῶν*, z. B. Ps. Plat. Alc. I, 105 E. Vgl. Tycho Mommsen a. a. O. 375.

[1] Beispiele dieses »technischen Gebrauches« von *σύν* hat Deissmann Licht vom Osten 4, 257 zusammengestellt. Siehe etwa den Pariser Zauberpapyrus, Z. 2999 f. (vgl. Deissmann a. a. O. 217 ff.), Corp. inscr. Attic. App. 108. Auch in einem metrischen Orakel findet sich das *σύν*: *σὺν Ζηνὶ* (*μεγίστῳ*) (*τ*)*εύξῃ ἑ*(*φ' ἧν*) *ὁρμᾶς πρᾶξιν*; vgl. Deissmann a. a. O. 257, 4.

kann von ihm bestimmt werden; mit diesem Leben hört aber auch gleichsam dieses »mit Gott« auf.

Es ist deutlich, wie scharf diese sachliche Anschauung dem Sinne der paulinischen Formel entgegengesetzt ist. Diese griechische Wendung ist noch am ehesten dem »In Christus« vergleichbar; aber der eigentümliche Gehalt des »Mit Christus« läßt sich in ihre Ordnung nicht einfügen. Hier konstituieren Tod und Eschatologie den Sinn des »mit Christus sein«, dort die drängende Gegenwart des wechselnden Lebens. Hier ist Unbewegtheit und ruhevolles Beharren, dort Beweglichkeit, Drängen und Harren; hier Ewigkeit, dort Zeitlichkeit. Darum ist die uns geläufige Wendung »mit Gott« nicht auf eigentümliche Gedanken des Alten oder Neuen Testamentes gegründet, sondern ein Erbteil des religiösen Geistes der Antike.

5.

So scheint die paulinische Formel »mit Christus sein« einsam und ohne deutliche geschichtliche Beziehung dazustehen. Weder aus einer ursprünglichen Tradition der israelitischen noch der griechischen oder hellenistischen Religion kann sie abgeleitet werden, mag auch die Verwendung des feierlichen Wörtchens *σύν* vielleicht noch von der Wendung *σὺν θεῷ* beeinflußt sein. Und dennoch ist es unmöglich, in der Formel eine schöpferische Prägung des Paulus zu sehen. Wo sie erscheint, da wird ihr Sinn als bekannt vorausgesetzt, und in 1 Thess 4 17 ist sie vielleicht von dem überlieferten Wortlaut eines Herrenwortes abhängig. Welcher Art und welchen Ursprunges ist dann aber die zu vermutende Tradition?

Es war gesagt, daß eine eigentümliche Metaphysik zweier Welten den sachlichen Hintergrund der Formel bildet. Wenn sie in dem Namen Christus angedeutet sein kann, so muß auch das christologische Denken von ihr beeinflußt sein. Christus ist alsdann der religiöse Inbegriff jener göttlichen Welt, zu der hinüberzuwandern die sehnsüchtige Hoffnung des Christen ist. Mit seinem Namen ist sie gesetzt; sie gehört ihm und er ihr unlöslich zu. Dann aber kann Christus diese Welt nicht durch sein geschichtliches Werk, durch Tod und

Auferstehung, gleichsam errungen haben, sondern muß in ihr durch sein Wesen beheimatet sein. Genauer gesagt: Diese Wendung setzt eine bestimmte Christologie voraus. Christus war ein göttliches Wesen, das aus dem Himmel zur Erde hinabstieg, um die Spanne eines irdischen Lebens zu durchlaufen, und nach dem Ende dieses Lebens wieder zu Gott erhöht wurde. Er ist darum jetzt »verborgen in Gott« und »mit ihm« das Leben seiner Gläubigen (Kol 3 3).

Es ist bekannt daß die Umrisse dieser Christologie an manchen Stellen der paulinischen Briefe auftauchen [1]. Sie sind nirgends deutlich ausgeführt, sondern bleiben immer nur angedeutet. Sie gehören nicht in die Mitte seiner Christusfrömmigkeit, sondern stärker an die Peripherie. Das wird besonders daran deutlich, daß aus ihr die spezifisch paulinische Formel »*in* Christus« nicht unmittelbar erklärlich wird. Denn spricht diese in irgendeiner Form von einer steten Wirksamkeit in den Gläubigen, so jene Christusanschauung von seiner »Verborgenheit in Gott«. Dort ist sein geschichtliches Werk abgeschlossen, und erst am Ende der Tage tritt er mit neuer Wirksamkeit hervor. Der Sinn des »In Christus« fordert aber, daß die dunkle Pause zwischen der Vergangenheit des geschichtlichen Lebens Jesu und der Zukunft seines eschatologischen Kommens von seiner steten Nähe durchwirkt werde. Es erhebt sich weiter die Frage: Was ist der Sinn jenes Abstiegs zur Erde und Aufstiegs zum Himmel? Dieses heilige Geschehen kann nur dann unmittelbare Bedeutung für die Gläubigen gewinnen, wenn es ein gültiges und göttliches Vorbild ist, das sie in ihrem eigenen Dasein nachzubilden haben. Dieses Vorbild ist zwar durch eigene Tat nicht erreichbar; Tod und Parusie weisen allein den Weg. Aber aus solchem Vorbild entsteht das brennende Verlangen, »abzuscheiden und mit Christus zu sein«. Auch diese Gedanken von dem Vorbild Christus sind mit der Formel »in Christus« nicht unmittelbar vereinbar. Es ist ein anderes, »in Christus« zu wirken und zu leben, ein anderes, »Christus nachzufolgen«, um »mit Christus zu sein«.

[1] Hauptstelle ist Phil 2 6—11; dann 1 Kor 2 6—8 2 Kor 5 21 8 9 Kol 1 15ff.

Nun ist zweifellos die Betrachtung »in Christus« Herz und Mitte paulinischer Frömmigkeit. Tritt aber die Anschauung des »Mit Christus« zu ihr in eine gewisse Differenz, so ist der Schluß notwendig und berechtigt, daß für sie fremde, und das heißt traditionelle Motive bestimmend sind. Dann erst erklärt sich die Seltenheit, mit der diese Wendung bei Paulus auftritt und der flüchtige und andeutende Charakter der Erwähnungen, in denen Paulus von der in ihr beschlossenen Christologie spricht. Es wird daher notwendig, in den Kreis der Untersuchung andere urchristliche Schriften einzubeziehen, um den Sinn der Formel »mit Christus« zu klären.

6.

Ist auch die Wendung »mit Christus sein« nur an zwei Stellen paulinischer Briefe gegeben, so finden sich sprachlich verwandte Ausdrücke nicht selten in anderen urchristlichen Schriften.

So heißen zunächst die Jünger Jesu, die auf den Wanderungen seines geschichtlichen Lebens seine dauernden oder nur vorübergehenden Gefährten waren, häufiger *οἱ σὺν Ἰησοῦ ὄντες* oder ähnlich[1]. Aber der Sinn dieser Benennung ist hier rein geschichtlich; sie meint ein Beisammen in Zeit und Raum, nicht jenseits aller Zeiten und Räume. Ihr fehlt noch jede gläubige Wertung; und wenn auch gelegentlich in der Apostelgeschichte ein freudiger Stolz auf diese Tatsache des »Mit Jesus« durchbricht, so ist es ein Stolz aus Erinnerung an Vergangenes, aber nicht aus der Gewißheit eines zeitlos Seienden. Auch ist es in dem ersten urchristlichen Jahrhundert noch nicht möglich, dieses geschichtliche und jenes gläubige Beisammen schon in dem Bilde der mit Jesus wandernden Jünger derart zu verknüpfen, daß ihre Gemeinsamkeit in Zeit und Raum als ein leuchtendes Vorbild und Abbild eines ewigen »mit Christus Seins« angeschaut wäre[2]. So nahe also die sprach-

[1] So z. B. Mark 2 26, öfter bei Luk Ev 5 9 8 45 9 32 22 56 AGesch 4 13. Matth und Joh haben die Wendung nicht.

[2] Der Beginn solcher Anschauung scheint schon bei Ignatius gegeben. Die Todessehnsucht des Paulus geht auf das *σὺν Χριστῷ εἶναι*, die des

lichen Ausdrücke zu stehen scheinen, um so ferner stehen ihre sachlichen Inhalte. Das »Mit Jesus« der evangelischen Erzählung ruht ganz in der Sphäre der Geschichtlichkeit Jesu, das »Mit Christus« ganz in der Sphäre seiner transzendenten Göttlichkeit.

Der religiösen Bestimmtheit der paulinischen Formel rücken andere Wendungen näher, die die Feierlichkeit der Praeposition *σύν* vermeiden und die Alltäglichkeit eines *μετά* an die Stelle setzen. Der Ertrag scheint zunächst ziemlich dürftig. »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich!« formuliert ein bekanntes Jesuswort. Aber es spricht von der religiösen Entscheidung des einzelnen in der Zeit, und gehört deshalb nicht in diesen Zusammenhang; und die Umkehrung des Wortes (Mark 9 40) lautet denn auch: »wer nicht wider uns ist, der der ist *für* uns!«[1] Näher an den Sinn unserer Formel führt ein anderes Wort, das Jesus zu dem Schächer spricht (Luk 23 43): »Heute wirst Du mit mir im Paradiese sein«. Es scheint freilich noch von dem Hauche der irdischen Situation berührt, in der Jesus und der Schächer vereint sind. Aber dieses Wort trägt diese geschichtliche Gemeinschaft in die jenseitige Welt des Paradieses hinein, die aller Gemeinschaft Fülle ist. Dieser Gedanke, daß eine geschichtliche Verbundenheit in einem verklärten *σὺν Χριστῷ* fortleben werde, nach dem Tode oder nach der Parusie, ist in den synoptischen Evangelien häufiger bezeugt. Die Bitte der Zebedaiden (Mark 10 35—45) setzt den gleichen Gedanken voraus; der erbetene Platz zur Rechten und Linken Jesu enthält in lebendiger Anschaulichkeit den Begriff »Mit Christus«. Und er wird durch das Wort beim Abendmahl bestätigt, das statt des »wir mit Christus« sogar die Responsion: »ich mit euch« enthält (Mark

Ignatius auf das *μαθητὴς εἶναι* (Eph 1 2 Trall 5 2 Röm 4 2 5 3). Für das *μαθητὴς εἶναι* aber ist das *σὺν Ἰησοῦ εἶναι* ein konstitutives Merkmal; darf man beide Wendungen kombinieren, so ist das *σὺν Ἰησοῦ εἶναι* das Vorbild eines durch den Märtyrertod zu erlangenden *σὺν Χριστῷ εἶναι*; d. h. die geschichtliche Gemeinschaft der Jünger mit Jesus ist Vorbild der vollendeten religiösen Gemeinschaft des Märtyrers mit Christus. Diese Betrachtung ist wohl durch »johanneische« Anschauung bestimmt; siehe unten S. 234.

[1] S. Anm. der nächsten Seite.

14 25 = Matth 26 29): *οὐ μὴ πίω ἀπ᾽ ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ᾽ ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.* Damit ist aber der Gedanke, »mit Christus zu sein«, in den Zusammenhang einer bestimmten eschatologischen Anschauung hineingestellt. Freilich nicht aus dem Bilde vom Mahle ist das zu folgern; es vermag wohl den Sinn des »Mit Christus« in plastischem Bilde darzustellen, aber es sagt, weil es allgemein verbreitet ist, auch nichts über die innere Struktur der zugrunde liegenden Eschatologie. Wohl aber ist dieses »Neu-trinken« an den Gedanken vom Kommen des Menschensohns auf den Wolken des Himmels gebunden, mag man ihn nun näher ausdeuten wie man will. Hier liegen zum mindesten Anknüpfungspunkte für den Sinn der Formel, wenn ihr Wortlaut auch nicht gegeben ist.

Ueberraschend ist es angesichts der Spärlichkeit des bisherigen Befundes zu sehen, daß die Wendung »Mit (*μετὰ*) Christus« in der Offenbarung des Johannes in vielfältiger Bedeutung sich findet; und hier ist sie rein durch die transzendente Gestalt des erhöhten Christus bedingt[1]. Er verheißt den bewährten Gläubigen zu Sardes, daß sie »mit ihm wandeln werden« (3 4), verheißt dem Ueberwinder, daß er »mit ihm sitzen werde auf seinem Throne« (3 21). Die Märtyrer werden »mit dem Gesalbten leben und herrschen, tausend Jahre lang« (20 4). Die Wendung bezieht sich aber wie bei Paulus nicht nur auf die Vollendung nach dem Tode oder am Ende der Tage, sondern ebenso auf den Anfang des Christendaseins: Gläubige sind die, die »mit ihm berufen« sind (17 14) – Paulus würde schreiben: »die *in* ihm berufen sind« —, und hier begegnet auch die Gegenseitigkeitsformel: »So einer höret meine Stimme

[1] Die gleiche Bedeutung trägt Matth 12 30: *ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει.* Näher wird der eschatologische Sinn des »Mit Christus« in einigen Gleichnissen getroffen: Die klugen Jungfrauen gehen *mit* dem Bräutigam zur Hochzeit (Matth 25 10, vgl. auch Luk 15 12 ff.), oder in den Worten des Weltenrichters: »Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters«! (Matth 25 34). Doch verhüllt hier die Form des Gleichnisses die sachlichen Motive der religiösen Anschauung.

und tut auf die Tür, eingehen werde ich zu ihm und Nachtmahl halten werde *ich mit ihm und er mit mir*« (3 20)[1]. Die Analogie mit den paulinischen Aussagen ist trotz aller Differenzen im einzelnen deutlich genug; drei Momente bestimmen die Möglichkeit des »mit Christus«: Eschatologie, Tod und Sakrament, hier freilich nicht das der Taufe, sondern das des Abendmahles. Und auf zwei Zeiträume erstreckt sich die Formel: auf die Vergangenheit des Christwerdens, daher »die mit ihm berufen sind«, und »die Zeit aller Zeiten«, in die der Märtyrer durch den Tod, die Gemeinde durch das Kommen des Menschensohnes eingeht. Und in plastischem Bilde ist diese Vollendung dargestellt in der Vision vom Lamme, das auf dem Berge Zion steht, und den 144 000 Märtyrern »mit ihm« (14 1).

Mit der Offenbarung des Johannes ist aber eine Tradition berührt, die nach rückwärts tief in einer eigentümlichen apokalyptisch-gnostischen Tradition des Judentums verwurzelt ist und nach vorwärts sich in den »johanneischen« Schriften, in den Oden Salomos, in den mandäischen Zeugnissen weit verzweigt[2]. Es ist kaum zufällig, daß hier weitere Zeugnisse unserer Formel sich finden. Das vierte Evangelium zeigt sie an drei Stellen. In dem Worte Jesu an Petrus (13 8): *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*, ist die Funktion des *μετά* verblasst. Um so deutlicher ist sie in 15 27: »*ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε* und in 17 24: *πατήρ, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν*. Die Wendung »mit mir sein« schimmert hier in »johanneischer« Vieldeutigkeit; sie ist, geschichtlich bestimmt, der Ausdruck eines Beisammens in Zeit und Raum des irdischen Daseins Jesu, und ist, religiös bestimmt, der Ausdruck einer ewigen und verklärten Verbundenheit mit dem Herrn bei dem Vater. Aber diese Doppeldeutigkeit ist nur das Zeichen einer strengen und klaren Anschauung, in der die geschichtliche Stellung und die religiöse Bedeutung Jesu, beides in unlöslicher Beziehung, das ewige Wesen des

[1] Vgl. zu den einzelnen Stellen Lohmeyer Kommentar zur Offenb Joh. (Handb. z. NT 16), Tübingen 1926.

[2] Lohmeyer a. a. O. S. 192 f.

Herrn offenbaren. So nimmt es nicht Wunder, daß hier, ohne formelhafte Prägnanz, die vorausgesetzte sachliche Anschauung klar ausgesprochen ist: »In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wäre es nicht also, würde ich euch gesagt haben: »Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten? Und wenn ich hingehe und euch eine Stätte bereite, so komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit wo ich bin, auch ihr seid«[1]. So bedeutet also das »Wiederkommen« die endgültige Wiedervereinigung des Herrn mit den Seinen; es schafft die Wirklichkeit der paulinischen Hoffnung: »Und so werden wir immerdar mit dem Herrn sein.«

Eben diese Anschauung ist nun in mandäischer Literatur reich bezeugt. Zwei Beispiele mögen genügen; der Erlöser spricht (Joh.-Buch II, 160 f.):

»Ich leite meine Freunde, richte sie in meinem Schiffe empor und führe sie an allen Zöllnern vorbei. Ich führe sie durch den Durchgang des Frevels . . . Ich und meine Freunde der Kuštā werden in der Škînā des Lebens Platz finden. Ich werde sie auf Thronen unter glänzenden Fahnen in die Höhe ziehen.«

Oder es heißt (Mand. Liturg. 202):

». . . Mandā dHaijē kommt
und nimmt die drei Auserwählten mit sich.
Er nimmt die drei Auserwählten mit sich
und bringt sie zur lichten Wohnung empor.
Zum Orte, der leuchtend und licht ist,
sind eure Seelen gerufen und geladen.«[2]

Fast ebenso vielfältig sind die Zeugnisse der Oden Salomos. Der Sänger weiß von sich: »Der Herr ist mit mir und ich mit ihm« (5 15). Er preist die Sieger (9 8—11):

»Eine ewige Krone ist die Wahrheit . . .
Die Gerechtigkeit gewann sie und gab sie euch,
so setzt die Krone auf, fest verbunden mit dem Herrn!«

In großem Zuge entwickelt die 38. Ode die Anschauung[3]:

»Ich stieg empor zum Licht wie auf dem Wagen der Wahrheit
Die Wahrheit führte und leitete mich,

[1] Vgl. W. Bauer Joh Ev[2] z. St. 81. 84 und öfter.
[2] Weitere Stellen etwa Mand. Liturg. 162 f. 163. 164; Johs-Buch II, 21, 5; 22, 6; 42, 18.
[3] Siehe ferner Od. Sal. 17 14:

Sie brachte mich über Gründe und Schluchten
Und riß mich aus Schlünden und Tälern empor.
Sie ward mir zum Hafen des Heils
Und legte mich dem ewigen Leben auf die Arme.

Sie ging mit mir und brachte mich zur Ruhe;
sie ließ mich nicht irren, denn sie ist die Wahrheit.
Ich lief keine Gefahr, da ich mit ihr wandelte
Ich irrte in nichts, da ich ihr gehorchte.«

Eine reiche und vielgestaltige Tradition hat sich mit diesen Zeugnissen aufgetan. Sie geht im einzelnen weit über die Schlichtheit des paulinischen »Mit Christus« hinaus. Aber ihre Grundmotive sind denen, die für die Anschauung des Paulus erschlossen wurden, unmittelbar verwandt. Klar ausgeprägt ist der Gegensatz einer himmlischen zur irdischen Welt, der Gedanke des Ueberganges von der Erde zum Himmel, sei es der einzelnen im Tode oder der Gemeinde am Ende der Zeit, endlich der entscheidende Gedanke der Vereinigung mit dem Herrn. Alle drei Motive sind aber zusammengehalten durch eine, wenn auch vielfacher Variationen fähige, so doch im Kern einheitliche Erlöseranschauung. In der Offenbarung wie dem Evangelium Johannis ist Christus das ewige Vorbild, dem die Seinen in der Zeit der Ferne von ihm nachzuleben haben, bis der Tod oder die Parusie sie mit dem Herrn vereint[1]. Es ist in den Grundzügen die gleiche Christologie, die den Sinn des paulinischen »Mit Christus« bestimmte. Nun war diese Anschauung innerhalb des paulinischen Denkens nur wenig entwickelt; wie die Formel, so schien auch sie Zeichen einer außerpaulinischen Gedankenrichtung, weshalb die Anschauung von Paulus nur flüchtig und gleichsam andeutend berührt werden konnte. In der Offenbarung des Johannes aber steht die Formel in einer reich entwickelten Christusanschauung; sie ist ihr notwendiger und folgerichtiger Ausdruck. Daß diese Anschauung aus den paulinischen Andeutungen entwickelt sei, ist an sich schon unwahrscheinlich. Es wird unmöglich dadurch, daß hier mit *μετὰ Χριστοῦ* Verben von anschaulicher

[1] Ausführlicher dargelegt im Kommentar zur Offenb Joh 185 bis 191.

Kraft wie »wandeln, auf seinem Thron sitzen« verbunden sind — Paulus kennt statt dessen das abstrakte »sein« —, daß die bei Paulus zahlreichen Verbindungen »mit Christus sterben, begraben und auferweckt werden« in Evangelium und Apokalypse Johannis fehlen. So wird der Schluß notwendig, daß in dieser Formel σὺν Χριστῷ und der in ihr vorausgesetzten Christologie Paulus und »Johannes« von einer gemeinsamen, sei es jüdischen, sei es urchristlichen, Tradition abhängig sind. Art und Ursprung dieser Tradition sind durch weitere Analyse der in der Formel enthaltenen Grundmotive nun zu erforschen.

7.

Wenn in dem Gehalt der Formel »Mit Christus« der Gedanke einer himmlischen Welt enthalten ist, die in reiner und ewiger Klarheit über der dunklen Erde sich wölbt, so scheinen Beziehungen zur hellenistischen Philosophie und Frömmigkeit sich aufzudrängen. Denn nicht nur sind diese weltanschaulichen Elemente in Popularphilosophie und Mysterienfrömmigkeit weit verbreitet; sie haben auch zu dem religiös philosophischen Trost geführt, daß im Tode die Seele befreit zu himmlischer Heimat aufsteige. Auch ein Philo kennt diese tröstliche Gewißheit, daß »die Seele in das väterliche Haus heimzukehren vermag« (de somn. I 256 p. 658 M.), wenn es auch nicht feststeht, daß sie ihren Ursprung nur hellenistischen Motiven verdankt. Aber dem Kundigen legen sich eine Fülle anderer Parallelen sofort nahe[1]. Darum scheint der Schluß notwendig, daß die Todessehnsucht des Paulus die Spuren hellenistischer Mystik zeigte.

Aber dieser Schluß wirft in Wirklichkeit ein viel größeres Problem auf als daß er eine Lösung bringt; denn der Begriff des Hellenismus, der hier als in sich bestimmt und eindeutig erscheint, enthält die fast unübersehbar verschlungene Frage nach den Beziehungen zwischen Hellas und dem vorderen Orient. Von der geschichtlichen Tatsache abgesehen, daß un-

[1] Vgl. jetzt auch Archiv für Religionswissenschaft 1925, Heft 3/4: R. Holland, Zur Typik der Himmelsfahrt, S. 207—220.

mittelbare Beziehungen zu allen Zeiten griechischer Geschichte bestanden haben, daß zu drei Malen die hellenische Kultur den fruchtbarsten Einbruch vorderorientalischen Denkens in ihren eigenen Kreis erlebt hat, im 6. Jahrhundert in der orphischen Theologie, im vierten in der platonischen Akademie [1], vom 3. Jahrhundert ab in der Philosophie und Religion nach Aristoteles — Zeno und Poseidonios waren Semiten —, daß endlich neben diesen unmittelbaren Beziehungen ein breiter Strom mittelbarer orientalischer Beeinflussung anzusetzen ist, in dem das Judentum eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat, — ganz abgesehen von diesen Tatsachen, scheint es methodisch gerechtfertigt, nur dort von Hellenismus zu sprechen, wo aus vorderorientalischem Erbe und hellenischem Denken in gegenseitigem Nehmen und Geben ein neues Drittes von eigentümlicher Bestimmtheit erwachsen ist [2]. Das ist auf religiösem und philosophischem Gebiet überall dort der Fall, wo die orientalische Fülle tiefsinniger Ahnungen und Anschauungen durch das griechische Wunder des Begriffes gebändigt und geformt ist. Man wird kaum sagen können, daß die »mystische« Sehnsucht der Seele nach Heimkehr in ihre »väterliche Heimat« tiefere Spuren einer Vereinigung von orientalischem und hellenischem Denken aufweist. Deshalb vermag der Verweis auf hellenische Mystik den sachlichen Sinn unserer Formel kaum zu klären. Aber sollte selbst »hellenistischer« Einfluß hier vorliegen, so ist dennoch ihr Sinn nur halb bestimmt. Man kann wohl in griechischer Spätzeit zu einem Toten sprechen: *εὔχομαι κἀγὼ ἐν τάχυ σὺν σοὶ εἶναι* [3]; und dieser Wunsch ist sprachlich dem Wunsche des Paulus, den er vor den Philippern ausspricht, genau analog. Aber ein anderes ist es, mit dem göttlichen Herrn des Glaubens vereint zu sein, ein anderes, mit

[1] Siehe Werner Jäger Aristoteles, (Berlin 1923) S. 133 ff.

[2] Vgl. auch R. Laqueur Hellenismus. Akademische Rede zur Jahresfeier der Hess. Ludwigs-Universität, 1. Juli 1924 = Schriften der Hess. Hochschulen, Univ. Gießen, Jahrg. 1924, Heft 1. Gießen 1925, Alfred Töpelmann.

[3] In einem Graffitto aus Alexandrien; vgl. Wilamowitz Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. 1902, 1098, und Deissmann Licht vom Osten [4] 257, 4.

einem Verstorbenen ein »Wiedersehen« zu erbitten, der durch die Schicksale des Lebens oder die Bande des Blutes vertraut war. Die entscheidende Wichtigkeit, die dem göttlichen Erlöser in der Anschauung unserer Formel zukommt, wird von den an sich schon problematischen hellenistischen Analogien nicht erfaßt; und vollends bleibt die eschatologische Wendung des Gedankens ungeklärt. Und wenn vielleicht Paulus der »hellenistischen Mystik« durch Leben und Werk nahestehen könnte, bei dem Apokalyptiker Johannes fehlt jeder Schatten eines hellenistischen Einflusses. Und auch er faßt in die Wendung »mit Christus« den Gedanken des Zusammenseins von Christus und den Gläubigen, sei es im Tode oder in der Parusie.

So ist es notwendig, den Ursprung der Formel in einer Anschauung zu suchen, die alle drei Motive einheitlich zusammenfaßt.

Ueber Jahrhunderte zurück ist sie in der Verkündung Zarathustras und ihrer awestischen Fortbildung eindeutig gegeben. Hier steht das Reich des Lichtes gegen das Reich der Finsternis; und die Erde ist der Schauplatz, auf dem sie sich gegenseitig bekämpfen. Beiden Reichen gehört sie zu, in verworrener Mischung; darum stehen die Menschen in der dauernden Entscheidung des Für und Wider. Der Fromme scheidet die beiden Reiche voneinander mit Herz und Tat. Jedem einzelnen, der in seinem Leben den Worten des göttlichen Verkünders und Propheten gehorsam blieb, wird im Tode der Uebergang zu der oberen Welt, über die Činvad-Brücke. Der Gemeinde der Frommen blüht erst am Ende der Tage die ewige Vollendung, wenn der Saoschyant kommt, sie in das Reich seines Lichtes heimzuholen [1]. In dieser Anschauung, die hier nur flüchtig skizziert werden kann, sind die gleichen Momente widerspruchslos vereint, die den Sinn der paulini-

[1] Zur ersten Orientierung genügt Chantepie de la Saussaye-Bertholet Lehrbuch der Religionsgeschichte [4] II 248 ff.; vgl. ferner Böklen Der Einfluß der persischen auf die israelitisch-jüdische Eschatologie; Bousset Religion des Judentums [3] 242 ff.; v. Gall *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Religionswissenschaftliche Bibliothek, hrsg. v. W. Streitberg, Bd. 7), Heidelberg 1926 S. 83—163.

schen Formel bestimmen. Freilich wird niemand in der zarathustrischen Konzeption den unmittelbaren Ursprung der urchristlichen Hoffnung erblicken, »mit Christus zu sein«. Was beide Konzeptionen miteinander verbindet, ist zunächst nur die Gleichheit der gedanklichen Struktur. Beide nähren sich von dem festgehaltenen Glauben an den göttlichen Erlöser, der durch sein Erscheinen auf Erden die Entscheidung der oberen Welt und das Ende der irdischen Geschichte sichert[1].

Dennoch sind auch bestimmte, wenngleich verschlungene und nur undeutlich erkennbare Linien vorhanden, die die urchristliche Anschauung mit denen der zarathustrischen Religion geschichtlich verknüpfen. Sie führen auf häufig dunklen Wegen durch das nachexilische Judentum, das in der fremden iranischen Religion Art von seiner Art erkennen konnte, weil auch diese von dem Ethos der Prophetie, dem Pragma einer religiösen Geschichtsbetrachtung und dem Pathos einer messianischen Eschatologie getragen wurde. Wohl stand dem Judentum die Erfahrung eines göttlichen Propheten nicht zu Gebote; so ist ihm auch die eigentümliche Mitte der zarathustrischen Verkündung nicht unmittelbar zugänglich gewesen und hat nur mittelbar das Bild des erhofften, gottgesandten Befreiers bestimmt. Wichtiger ist für das Judentum das religiöse Weltbild geworden, das mit der fremden und dennoch artverwandten Religion gesetzt war; es hat wie in harmonischer Ergänzung den eigenen religiösen Gehalt gleichsam rational zu klären und zu deuten vermocht.

---

[1] Es ist nicht zufällig, daß die hellenistischen Gedanken so häufig vor den iranischen betont worden sind. Denn das Verhältnis von hellenischer Philosophie zu iranischer Religion ist, wie Werner Jäger Aristoteles, S. 133 f. gezeigt hat, eines der brennendsten Probleme in der Spätzeit der platonischen Akademie, und Plato wird mit Zarathustra in Parallele gesetzt (Aristoteles Fragm. 6 ed. Rose; Plutarch Is. et Osir. 370 E). Die sachliche Verbindung zwischen beiden stellt das Motiv der Dialektik her, das bei Zarathustra in der Gegensätzlichkeit und »zwillingshaften« Verbundenheit von Ormuzd und Ahriman sich äußert.

8.

Die drei Motive, die in der Formel σὺν Χριστῷ verbunden sind, auf dem Gange ihrer allmählichen Entwicklung im Judentum zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Dem Ziele unserer Betrachtung kann es genügen, wenn der Gedanke von dem Uebergange in ein himmlisches Reich, — ein Uebergang des einzelnen im Tode und des Volkes in eschatologischer Zukunft — nachgewiesen werden kann.

Nun ist es unleugbar, daß das Spätjudentum nicht allzu selten von dem seligen Schicksal hat sprechen können, das den verstorbenen Gerechten in einem lichten Jenseits begnadet. Der deutlichste Beweis dieser Hoffnung ist der Schluß des Henochbuches (108 14):

»Und nun werde ich rufen die Geister der Guten,
die zum Geschlechte des Lichtes gehören
Und werde verklären,
die in Finsternis geboren sind . . .
Und nun will ich hinausführen in strahlendes Licht,
die meinen heiligen Namen liebten
Und will ihrer jeden setzen
auf den Thron seiner Ehre.«

Aus dieser Anschauung heraus, die eine unmittelbare Vollendung der Gerechten nach dem Tode kennt, vermag Henoch dann die Wohnungen der Heiligen zu schauen: sie sind nach den Bilderreden an himmlischem Ort (39 4–7):

»Da sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den gerechten Engeln
und die Stätten ihrer Ruhe bei dem Heiligen . . .
Und an diesem Orte sahen meine Augen den Einen Erwählten in
Gerechtigkeit und Glauben . . .
Und ich sah seine Stätte unter den Fittichen des Herrn der Geister.«

So sind hier die Gerechten mit Gott und mit dem Messias und seinen Engeln, paulinisch gesprochen: σὺν Χριστῷ versammelt. Darum lautet denn auch die Verheißung an die Lebenden (104 2–7):

»Seid getrost! . . .
Denn nun werdet ihr scheinen wie die Lichter des Himmels . . .
Seid getrost! . . .

Denn ihr werdet große Freude haben wie die Engel des Himmels
Und fürchtet euch nicht, ihr Gerechten . . .
Denn ihr werdet Gefährten der himmlischen Scharen sein.«

Und noch klarer ist dieses Beisammen im Himmel als Verheißung Gottes ausgesprochen (105 2):

»Denn ich und mein Sohn werden vereint sein mit ihnen
ewiglich auf den Pfaden der Gerechtigkeit.«

In solchen Aussagen, die sich unschwer vermehren ließen[1], kehrt als charakteristisches Moment immer wieder, daß es für die Gerechten eine ewige Stätte gibt, fern von der Not der Erde; und diese Stätte, die Welt Gottes und seiner Engel, ist die dauernde Heimat der Seelen, in der sie vereint wohnen. Es ist hier nicht zu fragen, wie diese Anschauung neben den Gedanken von Gericht und Auferstehung bestand, oder wie sie etwa mit ihnen vermittelt worden ist; es kann genügen, daß mit solchen Farben das Schicksal der Frommen nach dem Tode geschildert wird. Aber bezeichnend ist es, daß diese Schilderung fast immer, gleichsam unvermerkt, in den überschwänglichen Preis ewiger Vollendung übergeht, die erst am Ende der Tage Gott aufrichtet. Es ist ein Zeichen, daß diese individuelle und jene eschatologische Vollendung untrennnbar zusammen gehören.

Zahlreiche Zeugnisse reden von dieser eschatologischen Herrlichkeit mit ganz verwandten Tönen. So heißt es in der Himmelfahrt des Mose über Israel (10 8):

»Gott wird erhöhen,
und dich wohnen lassen unter den Sternen des Himmels
Und du wirst blicken von der Höhe
und wirst sehen deine Feinde auf der Erde
Und wirst sie wieder erkennen und jubeln
und wirst Dank und Preis deinem Schöpfer bringen [2].

---

[1] Vgl. Bousset Religion des Judentums [3] 293 f. Es ergibt sich dabei, daß auch der Begriff des „*Freundes Gottes*“ (s. darüber auch E. Peterson in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1923, 161 ff.) in den gleichen Zusammenhang gehört.

[2] Zum Text siehe zuletzt R. Charles Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Oxford 1913, Band II z. St.

Ganz ähnlich heißt es von den Gerechten in der Apc Bar 51 9—12 (V, 63—6 Violet):

»Und nicht mehr altern lassen wird sie die Zeit;
denn in den Höhen jener Welt werden sie wohnen;
den Engeln werden sie ähneln und den Sternen gleichen
und werden verwandelt werden in jede Gestalt, die sie wollen
von Schönheit zur Pracht
und vom Lichte zum Glanz der Herrlichkeit.
Denn vor ihnen werden sich ausbreiten die Räume des Paradieses
und zeigen wird sich ihnen die erhabene Schönheit der Wesen
unter dem Throme und all die Ehre der Engel . . .
Dann aber wird bei den Gerechten die Herrlichkeit größer sein
als bei den Engeln.«

Allen solchen Zeugnissen ist gemeinsam, daß nicht mehr die Erde der Schauplatz letzter Gnaden Gottes ist, sondern ein oberes Reich der Engel, das seit Ewigkeit besteht, geschieden von Welt und Hölle; dieses ist die Heimat der frommen Seelen, in die sie nach irdischer Bewährung verwandelt und verklärt eingehen. Dieses obere Reich ist auch im rabbinischen Judentum mit dem himmlischen Paradies identifiziert. Dem Mose zeigte Gott auf dem Berge Nebo den Garten Eden, in dem die Gerechten wandeln, und dicht daneben das Gehinnom (Siphre Deut. 357); ein ander Mal heißt es: »Gott wird mit den Gerechten im Garten Eden wandeln in der kommenden Zeit« (Siphra Lev. 111b).

Die Möglichkeit solcher Anschauungen ruht auf der Metaphysik von zwei (oder drei) Welten, die von Ewigkeit oder von Anbeginn der Schöpfung an nebeneinander bestehen. Darum kann auch das Scheiden von der Erde im Tode die unmittelbare Aufnahme in das obere oder untere Reich bedeuten. Und in mannigfacher Weise ist hier dieser Uebergang ausgedeutet worden (Test. Asser 6): »Denn das Ende der Menschen zeigt ihre Gerechtigkeit, und sie werden 'begegnen' den Engeln des Herrn und des Beliar. Wenn nämlich böse die Seele abscheidet, wird sie von dem bösen Geist gequält . . .; wenn sie aber ruhig in Freude ist, erkennt sie den Engel des Friedens, und er trägt sie in das ewige Leben.« Und Test. Benj. 61 heißt es unmittelbar: »denn der Engel des Friedens geleitet seine Seele.« Und

diese Vorstellung von den geleitenden Engeln bestimmt auch den paränetischen Gedanken von den »zwei Wegen«, auf denen die Gerechten zum Garten Eden, die Gottlosen zum Gehinnom geführt werden[1].

So finden sich denn schon in jüdischer Apokalyptik die Elemente der Anschauung, die den Gehalt der Formel *σὺν Χριστῷ* bestimmen, in reicher Fülle. Zwei Welten stehen einander gegenüber; von dieser Welt wird der einzelne Gerechte im Tode, das Volk in kommender Zeit hinübergeführt zur Stätte Gottes und seiner Engel. Dort wandeln sie mit ihnen als ihre Gefährten und haben in ihrer beseligenden Nähe ihre ewige Wohnungen. Der Ursprung solcher Vorstellungen ist wohl kaum anders als in iranischer Weltanschauung zu suchen. Aber die Art seiner Umbildung ist charakteristisch genug. Daß das Reich des Lichtes häufiger dem Paradiese gleichgesetzt wird, ist freilich weniger bedeutsam. Auch das ist noch iranischen Anschauungen konform, daß Herz und Taten der Frommen den Kampf des Lebens entscheiden. Hier ist das jüdische Element nur in der strengen Bindung jeder Tat und häufiger auch jedes Gedankens an das Gesetz erkennbar; und gesetzliche Paränese und sehnsüchtige Apokalyptik schließen einen engen Bund. Wohl aber ist es jüdische Eigenart, daß an die Stelle des göttlichen Erlösers, mit dem vereint zu werden iranische wie urchristliche Hoffnung ist, die heiligen Engel Gottes und auch die frommen Ahnen der eigenen Geschichte getreten sind. Freilich taucht im Henochbuch auch schon die Gestalt des »einzig Erwählten« auf, wie später in anderer Weise auch in der Apokalypse Esra. Hier schafft auch nicht mehr die Tat des Gerechten allein das selige Dasein im Himmel, sondern die ewige Bestimmung zu solcher Existenz erzeugt auf Erden die gerechten Taten und

[1] Eine Fülle gleichbedeutender Aussagen in der Weish Salom (z. B. 3 1—13; 4 13 f.; 5 5. 15), 4 Makk (14, 5. 17, 5. 18, 3 u. ö.), Pseudo-Phokylides, dann Philo und die Essener (siehe Bousset a. a. O. [3] 294 f.). Es wird aber jedesmal im einzelnen nachzuprüfen sein, wo hier hellenistische oder ursprünglich iranische, jüdisch umgebildete Gedanken vorliegen. Wegen der Problematik ihres Ursprunges sind diese Aussagen fortgelassen und nur unzweifelhaft jüdische gewählt.

hernach im Himmel die Wirklichkeit jener göttlichen Existenz. »Die zum Geschlechte des Lichts gehören«, sammelt Gott in seinem Reich um sich und seinen Erwählten. Vielleicht ist es auch nicht ganz zufällig, daß dieser »Erwählte« den Namen »wie ein Mensch« trägt.

9.

Von dem Reichtum dieser Anschauungen aus, der in jüdischer Apokalyptik sich gezeigt hat, werden eine Fülle urchristlicher Andeutungen verständlich und eindeutig. Das johanneische Wort von den Wohnungen, die im Hause des Vaters bereitet sind (14 1), wie das lukanische von der »Aufnahme in die ewigen Hütten« (16 5) gehört in diesen Zusammenhang. Aus ihm heraus wird das Wort Jesu an den Schächer verständlich: »Heute wirst Du mit mir im Paradiese sein« wie der Zug der Lazarus-Erzählung: »Und es geschah, daß der Arme starb und ward von den Engeln getragen in Abrahams Schoß« (16 22). Beide sagen nichts anderes aus als das ewige und freudenvolle Beisammen mit Jesus oder dem verklärten Ahnherr des eigenen Volkes. Freilich auch die Differenz von jüdischen Anschauungen tritt klar hervor. Diese beseligende Hoffnung ist wirklich nur für den Gerechten und vielfältig Erprobten; ein aristokratisches Element lebt in ihr, das sie von der allgemeinen Erwartung des kommenden Gerichtes streng unterscheidet. Hier ist es der durch leibliche Leiden Bedrückte, der noch in letzter Stunde reuige Verbrecher, der für diese Seligkeit erkoren ist. Dem Bettler und Frevler blüht selbstverständlich der Lohn, über dem nach talmudischem Zeugnis ein Jochanan ben Zakkai in schmerzlicher Ungewißheit blieb, ob er ihm geschenkt würde [1].

Auch die eschatologische Seite dieser Hoffnung findet sich gerade in den synoptischen Evangelien bezeugt. In der synoptischen Apokalypse heißt es von der Stunde, in der der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommt mit vieler Macht

[1] Er soll vor seinem Tode geäußert haben (Berachoth 28 b): »Jetzt da vor mir zwei Wege sind, der eine zum Garten Eden, der andere zum Gehinnom, und ich nicht weiß, auf welchem sie mich führen, sollte ich nicht weinen?«

und Herrlichkeit (Mark 13 27): »Und dann wird er die Engel aussenden und die Erwählten sammeln von den vier Winden, vom Gipfel der Erde zum Gipfel des Himmels.« Nicht an irdischem Ort werden also die Gläubigen gesammelt[1], sondern in jenem Raume, der vom Gipfel der Erde bis zum Gipfel des Himmels reicht; es ist die gleiche Anschauung, die Paulus mit den Worten umschreibt: »Wir werden dem Herrn entgegen entrückt werden, in die Luft, . . und so werden wir immerdar mit dem Herrn sein« (1 Thess 4 17). Und wiederum die gleiche Anschauung trägt die Vision des Apokalyptikers Johannes, der das Lamm auf dem Berge Zion sieht und die 144000 mit ihm (14 1). Ebenso singt der Sänger der Oden Salomos (33 8—5), freilich hier nicht mehr rein eschatologisch, sondern kosmologisch und soteriologisch gewandt:

»Wiederum eilte die Gnade . . .
Sie trat auf einen hohen Gipfel
und ließ die Stimme erschallen . . .
alle die sie hörten, zog sie zu sich.«

So wird in der paulinischen Formel *σὺν Χριστῷ εἶναι* eine reiche und vielgestaltige Tradition berührt, die in anderen Formen die gesamte jüdische Apokalyptik durchzieht.

Diese Tradition könnte vielleicht noch zu allgemein erscheinen, um die Besonderheit der paulinischen wie der »johanneischen« Gedanken zu erklären. Aber es sind deutlich Momente erkennbar, die sie enger verbinden. Dies eschatologische »mit dem Herrn sein« ist in allen Zeugnissen an die Gestalt des »Menschensohnes« geknüpft; wenn Paulus zwar 1 Thess 4 17 den Ausdruck selbst meidet, so ist die sachliche Anschauung doch genau analog. Mit der Gestalt des »Menschensohnes« ist in der Offenbarung des Johannes eine Christologie verknüpft und reich

[1] Die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Juden (z. B. Jes 27 12 2 Makk 2 18; Schmone Esre, pal. Rez. Bitte 10 und vielfach), kann man nur durch ungenaue Bestimmung des *ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ* hineininterpretieren. In der Grundstelle Sach 2 6 steht nur *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ*, 5 Mose 30 4 nur: *ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ*. Die Differenz des Markustextes ist deutlich.

entfaltet, die den Gedanken von Christus als dem einmal geschichtlich erschienenen und durch den Tod in seine ewige Heimat zurückgekehrten Vorbild bis ins einzelne durchführt; sie wurde oben auch als Voraussetzung der Formel »Mit-Christus-sein« erschlossen. Dann ist der Schluß berechtigt, daß eine Tradition vom »Menschensohn« beide, Paulus wie »Johannes«, trägt. Davon wird gleich noch zu reden sein.

Ein anderes Moment tritt hinzu. In der johanneischen Offenbarung richtet sich die Verheißung, daß er »mit Christus« wandeln und auf seinem Throne sitzen werde, unmittelbar an den »Ueberwinder«, d. i. den Märtyrer. Der Tod für den Glauben erschließt die Pforten des himmlischen Reiches und dieses Ende des irdischen Lebens ist der Beginn eines Lebens »mit Christus« [1]. Die gleiche Märtyreranschauung bestimmt die ganze Erörterung des Philipperbriefes, in der das Wort von dem »Mit-Christus-sein« begegnet. Märtyrer sein heißt beides, leiden und zeugen dürfen, und beides steht unter dem unmittelbarem Zufluß »des Geistes Jesu Christi« (Phil 1 19; vgl. auch Mark 13 9) [2]. Die Wurzeln dieser Anschauung liegen zweifellos im Spätjudentum; aber ihren spezifisch urchristlichen Akzent erhalten sie bei Paulus wie bei Johannes durch die reine und eindeutige Beziehung auf Christus. Er ist nicht nur der einzige Gegenstand des Glaubens, das erste und letzte Ziel der seligen Vereinigung, sondern er ist auch der erste, der die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Seligkeit, johanneisch gesprochen, durch seinen »Sieg« geschaffen hat. »Mit Christus sein« ist deshalb nur möglich, wenn die Gläubigen den Weg durch Leiden und Tod zur Seligkeit ungetrennten Beisammenseins ihm nachgehen, der ihn eröffnet hat. Auch für sie führt der Weg zu dem »Mit Christus« durch ein »Leiden«, und er kann und muß es, weil dieses »Leiden« das ewige Vorbild Christi nachbildet. So gilt denn gerade für Paulus der Satz »Erben Gottes, Miterben Christi, wenn anders wir mitleiden damit wir auch mit verherrlicht werden«. (Röm 8 17) [3].

[1] Siehe Lohmeyer a. a. O. S. 6 f. 9. 153 f. 198.

[2] Den Beweis hoffe ich bald an anderer Stelle geben zu können.

[3] Der gleiche Sinn auch 2 Tim 2 11 und Polyk 5 2. In beiden Stellen wird das Wort vom Mitsterben, Mitleben und Mitherrschen als Zitat

Damit eröffnet sich wiederum der Blick auf eine Christologie, die Paulus wie Johannes gleicherweise verbindet; sie läßt sich mit den Worten des Hebäerbriefes kurz zusammenfassen: »Christus der Anführer und Vollender des Glaubens« (12 2). Diese Gemeinsamkeit ist nicht durch Abhängigkeit des Sehers Johannes von Paulus zu erklären. Der Seher steht fest und unerschütterlich in einer eigentümlichen jüdischen Tradition, und weder seine Gedanken noch seine Sprache zeigen eine Beziehung zu Paulus; er entfaltet reich und in geschlossenem Zusammenhang, was bei Paulus nur flüchtig berührt und wie in Bruchstücken erhalten ist[1]. Und in dieser Anschauung ist die Vollendung des einzelnen im Tode und die Vollendung der Gemeinde bei der Parusie unlöslich verknüpft. So kann das »Mit-Christus-sein« bei Paulus nicht Grund der johanneischen Gedanken sein, es kann ebensowenig aus individualisierender hellenistischer Mystik sich erklären, sondern ist abhängig von einer urchristlichen Tradition, deren Elemente in der unter iranischem Einfluß entwickelten Apokalyptik des Spätjudentums vorgebildet sind. In ihr steht der johanneische Seher noch fest verwurzelt, während Paulus auf sie nur gelegentlich anspielt; der Apokalyptiker ist also sachlich älter, wenngleich literarisch jünger als der Apostel.

10.

Von dem nunmehr bestimmten Sinn der Formel »Mit-Christus-sein« eröffnet sich ein Verständnis für die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, in denen die knappere Formel »Mit Christus« in paulinischen Briefen erscheint. »Wir werden mit ihm leben« (2 Kor 13 4, 1 Thess 5 10), Gott »wird uns mit Jesus erwecken« (2 Kor 4 14), »ihr werdet mit ihm offenbart werden« (Kol 3 4), — alle diese Wendungen sagen nichts anderes als die eschatologische Hoffnung, »mit Christus zu sein«. Und wenn es 1 Thess 4 14 heißt: »Gott wird die Entschlafenen durch

eingeführt (siehe Dibelius zu 2 Tim 2 11). Vielleicht verrät sich darin das historische Bewußtsein, daß in dieser Anschauung (vielleicht auch in dem Wort?) eine vorpaulinische Tradition gegeben ist.

[1] Siehe Lohmeyer a. a. O. 192 f.

Jesus heraufführen mit ihm«, so begreift sich jetzt auch das Nebeneinander von »durch Jesus« und »mit ihm«. Denn dieses Nebeneinander macht die christologische Anschauung deutlich, die in der Formel »Mit Christus« enthalten ist: Jesus ist »der Anführer«, *durch* den der Weg zu Gott geöffnet ist, durch den deshalb die Entschlafenen am Ende der Tage geführt werden, um alsdann immer »mit ihm« zu sein.

So ist der gefundene Sinn willkommen bestätigt. Er ist nicht auf zwei oder drei Stellen beschränkt, sondern durchwirkt das Ganze paulinischer Eschatologie und trägt die Gewißheit der individuellen Vollendung, zu der das Martyrium führt. Aber vor dieser geschlossenen Anschauung scheinen dann Wendungen wie »mit Christus gestorben und begraben und auferweckt werden« um so rätselhafter. Soll ihr sakramentaler Sinn, der an die Taufe gebunden ist, aus dem gleichen Zusammenhang begriffen werden können?

Die Verbindung der Formel »Mit Christus« mit der genannten Gruppe von Verben (an den Stellen Röm 6 4. 8; Kol 2 13. 20) setzt zwischen Christus und den Gläubigen eine doppelte Möglichkeit der Beziehung: das Sterben der Gläubigen erfolgt in Gemeinschaft mit Christus, dessen Wirken in und mit dem Erleiden spürbar ist innerhalb des zeitlichen Daseins der Gläubigen, und sodann: es ist mit dem geschichtlichen Sterben Christi erfolgt, das einmal in geschichtlicher Tatsächlichkeit zu bleibender Bedeutung geschah. In dieser zeitlich-überzeitlichen Wirklichkeit ist alles »Sterben« der einzelnen Gläubigen mitgesetzt, in jedem »Sterben« des einzelnen, wie oft es auch innerhalb der Gemeinde sich wiederhole, zugleich jene einmalige und ewige Tatsache der Geschichte Christi. Das »Sterben« der Gläubigen geschieht in der Taufe, aber die Taufe hat nur deshalb die Macht, dieses Sterben an dem Gläubigen darzustellen oder zu bewirken, weil sie auf die vorbildlichen »Heilstatsachen«, die die Geschichte Christi aufweist, sich bezieht.

So sind in jedem Akt der Taufe die beiden Sinnesmöglichkeiten gegeben. Die Wiederholbarkeit des Aktes ist nur möglich auf Grund jener ewig gültigen und zugleich geschicht-

lichen Einmaligkeit, und diese Einmaligkeit hat ihre religiöse Bedeutung darin, daß sie die Möglichkeit der Wiederholung schafft. Sie ist das Vorbild, das die Nachbildung in der Taufe ermöglicht und verwirklicht. So ist das Verhältnis zwischen dem Tode Christi und dem Tauftode der Christen, platonisch gesprochen, das von *παράδειγμα* und *ἀνάμνησις*. Denn auch die platonische Idee ist wohl unabhängig von der Tatsache des Gedachtwerdens, nicht aber von der Möglichkeit, daß sie denkbar ist. In dieser ihrer Denkbarkeit ist sie »Beispiel«, an dem das Denken zugleich die Wahrheit und sich selbst erfaßt, an dem es zur »Wiedererinnerung« wird; und in solcher »Wiedererinnerung« gestaltet sich das »Beispiel« der Wahrheit. So ist sie als Beispiel unabhängig und hat doch ihren Ort im Denken.

Diese logischen Beziehungen gewinnen in der religiösen Sphäre die besondere Wirklichkeitsform des Glaubens. Sie bedingt eine Scheidung und Unterscheidung zwischen einmaligem und wiederholbarem Geschehen, sie setzt beides als wirklich und und beides in diesem ihrem Wirklichkeitscharakter auf einander bezogen, und voneinander unabhängig. Aber die Form der Wirklichkeit ist bei dem einmaligen und bei dem wiederholbaren Geschehen eine andere; darum auch die zwischen Christus und dem Gläubigen gesetzte Gemeinschaft eine verschiedene. Denn der Tod Christi enthält die Setzung einer religiösen Norm; der Tauftod des Christen schafft die Möglichkeit und Wirklichkeit, diese Norm nachzuerleben. Sofern der Tod Christi Norm ist, ist er es für die Gläubigen; als solche religiöse Norm, die zugleich religiöse Wirklichkeit ist, wirkt sie dem Gläubigen nicht nur die Möglichkeit und Notwendigkeit, sondern zugleich die Wirklichkeit des Nacherlebens. So versichert denn auch Paulus: »Ihr seid mit Christus gestorben« (Kol 2 20) oder: Gott hat euch »mit ihm lebendig gemacht« (Kol 2 13). Sterben, Begraben werden des Gläubigen in der Taufe bezeichnen dann aber nicht nur ein erinnerungsgemäßes Nacherleben jener Heilstatsachen, sondern tragen den vollen Charakter religiöser Wirklichkeit. Und sie kann nicht anders gesetzt sein, als daß Christus es ist, *mit* dem die Gläubigen sterben

und begraben werden. Mag es vielleicht genügen, daß in dem einmaligen Tode Christi alle Gläubigen gleichsam ideell beschlossen und gegenwärtig sind — das »Mitsterben« der Christen empfängt seine grundlegende Bedeutung erst darin, daß es als Tod und Leben des Christus spürbar und erlebbar wird. Diese Zusammenhänge bedeuten dann in der religiösen Sprache die Gegenwärtigkeit Christi im Akt der Taufe; wie er einst gestorben, begraben und auferstanden ist, so stirbt er in jeder Taufe und der Täufling *mit ihm*, und wird in jeder Taufe auferweckt, wie der Täufling mit ihm. Man begreift nun, weshalb bei der Taufe die Gewißheit nicht genügt, daß »Christus in mir lebet«. Jede Stunde und jede Tat im Leben des Gläubigen ist durch dieses Bewußtsein bestimmt: »Christus in mir und ich in ihm.« Wäre die Taufe durch solches »In Christus« in ihrem Wesen getroffen, sie wäre in nichts von dem unterschieden, was das tägliche Leben jedem Gläubigen an Gabe und Aufgabe bringt. Nun aber ist sie der Anfang jenes »In Christus«, darum fordert sie auch tiefere und nähere Verbundenheit, fordert das »Mit Christus«. Es begreift sich, weshalb dieses »Mit Christus« nur auf die Heilstatsachen von Tod und Auferstehung bezogen erscheint.

So ist der Sinn des »Mit Christus« in dem sakramentalen Akt der Taufe die Gegenwärtigkeit Christi, und in dieser seiner Gegenwärtigkeit erlebt der Gläubige seine Verbundenheit mit ihm. Schon jetzt wird deutlich, wie auch hier die Analyse des »mit Christus gestorben, begraben sein und auferweckt werden« von »hellenistischen« Formen sakramentaler Mystik weit abführt. Diese Mystik, wie man sie im einzelnen auch kennzeichnen mag, ist dadurch bestimmt, daß in ihr der Fromme mit dem göttlichen Herrn auf dem Höhepunkte der weihenden Handlung zu einer Nicht-mehr-Unterschiedenheit verschmilzt. Das Eigentümliche dieser sakramentalen Erfahrung ist nicht das Eines-werden, sondern das bleibende Unterschieden-sein. Weil der Gläubige ein anderer ist und bleibt, vermag er in der Taufe die Gegenwärtigkeit und darin die Verbundenheit »Mit Christus« zu erleben. Solcher Nähe wird der Fromme teilhaft, und weiß darum das Sakrament der

Taufe vor allen anderen Akten des Glaubens ausgezeichnet.

Was aber von der Taufe gilt, scheint in gleicher Weise auch von dem Abendmahl zu gelten. Die paulinischen Aussagen sind hier zwar nicht ganz eindeutig. Die Wendung von der »Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi« (1 Kor 10 16. 17), die den Charakter des Herrenmahles bestimmt, läßt sich vielleicht auch in einem allgemeinen Sinne verstehen. Aber es ist sehr bezeichnend, daß in den Gebeten, die nach der Anweisung der Didache während der Eucharistie gesprochen werden, — und es ist bekannt, daß diese Gebete älter sind als ihre literarische Fixierung — auch der aramäische Gebetsruf: *Maranatha*, begegnet. Er drückt gewiß zunächst die Sehnsucht nach der Parusie des Herrn aus, aber er wäre an dieser Stelle und im Zusammenhange der Eucharistie unbegreiflich, bezöge sein Sinn sich nicht auch auf diese Feier des Herrenmahles. Erst wenn der Herr in ihr gegenwärtig ist, spendet sie ihre sakramentalen Gnaden; diese Gegenwärtigkeit macht sie zum Sakrament.

So empfangen Taufe und Abendmahl ihren eigentümlichen Sinn dadurch, daß in diesen Akten der Herr gegenwärtig ist und deshalb, paulinisch gesprochen, die Gläubigen »Mit Christus« sind. Er ist gegenwärtig freilich nicht in der göttlichen Herrlichkeit seiner Gestalt, sondern gleichsam durch die ewigen Tatsachen seines geschichtlichen Lebens, Tod, Begräbnis und Auferstehung, oder die ebenso zeitlose Gültigkeit seiner menschlichen Erscheinung, Leib und Blut Christi. Dieses »Mit Christus« ist also vermittelt; es gründet sich auf Geschichte und wird von dem Gläubigen erlebt in der Geschichte, es fordert darum die Unmittelbarkeit des »Mit-Christus-sein«, jenseits von Zeit und Raum. Es ist als vermitteltes auf den Augenblick der sakramentalen Feier beschränkt, mag dieser Augenblick auch mit seiner sakramentalen Macht das ganze Dasein des Gläubigen durchdringen; so fordert es die Zeitlosigkeit des »Mit-Christus-sein«, in dem der einmalige oder wiederholbare Augenblick zu ewiger Dauer sich vollendet. Der Sinn der sakramentalen Feier ist also eschatologisch bestimmt. Diese eschatologische Bedeutung ist bei der Taufe evident. Wie sollte

die Taufe nicht nur ein Mitsterben und Mitbegraben-werden, sondern auch ein Mitauferweckt-werden heißen können, wenn dieses nicht gleichsam Vorwegnahme einer Auferweckung wäre, die in eschatologischer Zeit zum endgültigen Beisammen mit Christus führt? Und bezeichnender Weise lautet die von Paulus gezogene Folgerung stets: »So wir gestorben sind mit Christus, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden« (Röm 6 8; vgl. 6 4). Was für die Taufe gilt, gilt ebenso für das Herrenmahl, wenn auch deutliche Worte des Paulus hier fehlen; denn das Gebet der Didache: *Maranatha,* das beim Herrenmahl gesprochen wird, ist ja *das* Gebet um das Kommen des Herrn am Ende der Tage.

So gehören sakramentale Erfahrung und eschatologische Hoffnung zusammen und bedingen sich gegenseitig. Der Sinn jener ist dadurch bestimmt, daß die Gegenwärtigkeit des Herrn im Sakrament in der Mitte steht zwischen dem geschichtlichen Kommen des Herrn in der Vergangenheit und dem offenbaren Kommen des Herrn in eschatologischer Zukunft; auf jenes ist sie gegründet, auf dieses ist sie gerichtet. Mit jenem teilt sie den Charakter der Vermittelung in Zeit und Augenblick, mit diesem die Gewißheit und Gültigkeit des *σὺν Χριστῷ.* Möglich ist sie nur in der dunklen Zeitspanne zwischen jenem begründenden und diesem vollendenden Kommen, während der »unser Leben verborgen ist *mit Christus* in Gott« (Kol 3 3). So bedeutet das Sakrament das Ineinander von gültiger Vergangenheit, erfahrener Gegenwart und eschatologischer Zukunft. Aber wie ist solches Ineinander möglich? Es ist notwendig, vor der Beantwortung dieser Frage auf andere urchristliche Zeugnisse des »Mit Christus« einen kurzen Blick zu werfen.

11.

Nur einen Teil des vorliegenden Fragenkomplexes berührt das schon gestreifte Wort des Epheserbriefes (2 5—7):

> »Gott hat auch uns, die wir in Sünden tot waren,
> lebendig gemacht mit Christus
> — durch Gnade seid ihr gerettet —
> und hat uns mit erweckt und mit gesetzt

im Himmel in Christo Jesu,
um kundzutun in kommenden Zeiten
den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade
in seiner Güte gegen uns in Christo Jesu.«

Denn hier handelt es sich um die unmittelbare Verknüpfung der geschichtlichen Vergangenheit Christi mit seiner eschatologischen Zukunft, die unter dem doppeltem Gesichtspunkt erscheint: unter dem Gottes als des Lenkers und Schenkers und dem der Gläubigen als der Empfänger und Beschenkten. In der Energie, mit der die Gesamtheit des Heiles für die Gläubigen schon in dem zeitlich-überzeitlichen Werk Christi gesetzt wird, mit der auch die sessio der Gläubigen ad dextram dei et Christi als schon erfolgt hingestellt wird, geht dieses Zeugnis über sonstige Aussagen des Paulus hinaus und nähert sich johanneischer Anschauung; in dem Gebrauch der Formel »in Christus« an dieser Stelle zeigt sich ein charakteristisches Verwischen der Grenzen, die sonst von Paulus scharf eingehalten werden. Aber diese Stelle ist auf die Gegenständlichkeit der schon vollzogenen und dereinst sich vollziehenden »Offenbarung« gerichtet, nicht auf die persönliche Erfahrung; wie denn der Gedanke der Taufe nur an einer Stelle des Epheserbriefes (5 5) formelhaft erscheint.

Wieder gibt die Offenbarung des Johannes hier reichere Aufschlüsse. Die Gläubigen heißen hier *οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοί* (17 14). Das Berufen-werden, das wohl einen Ruf Gottes voraussetzt, ist also erfolgt in Gemeinschaft mit Christus; das ist aber sinnvoll nur dann, wenn in dem Augenblick und Akt der Berufung Christus mit dem Gläubigen verbunden ist und vor ihm gegenwärtig ist. Es kann dahin gestellt bleiben, ob hier näher an den sakramentalen Akt der Taufe oder an einen zeitlich-zeitlosen Akt göttlicher Berufung zu denken ist; wichtig und entscheidend ist das »Mit Christus«. Tiefer führt noch das andere Wort der Apokalypse (3 20):

»Sieh, ich stehe vor der Tür
Und klopfe an;
So einer höret meine Stimme
Und tut auf die Tür,
Eingehen werde ich zu ihm

Und Nachtmahl halten werde ich mit ihm
Und er mit mir.«

Dieses Wort spricht nicht von dem eschatologischen Kommen des Herrn, um alle Gläubigen zu sich heimzuholen, sondern von einem Kommen in der Zeit. Es spricht auch nicht unmittelbar von einem Kommen zur Feier des sakramentalen Herrenmahles; denn dieses ist eine Feier der Gemeinde mit ihrem Herrn. Vielmehr dieses »Mit Christus« bedeutet eine Feierstunde des einzelnen mit seinem Herrn und Freunde, aber sie ist nur möglich, wenn das Kommen des Herrn im Sakrament möglich war. Und die Anspielungen auf die Art und den Gehalt des Herrenmahles, die unverkennbar das Wort enthält, bestätigen diesen Schluß. Auch dieses Kommen steht dann mitten inne zwischen dem geschichtlichen Gekommensein und dem eschatologischen Kommen-werden. Und es erhebt sich hier die gleiche Frage, wie bei den paulinischen Aussagen. Ihr ist zum Schluß noch kurz nachzugehen.

12.

Der Begriff eines »Kommens des Herrn«, das in der Vergangenheit ein Kommen in Geschichte und Welt war, in der Gegenwart ein Kommen zur Gemeinde der Gläubigen ist und in eschatologischer Zukunft ein Kommen zu Gemeinde und Welt sein wird, steht in der Offenbarung nicht vereinzelt da. Er durchzieht das ganze Werk; insonderheit gewinnt der Gedanke des Matyriums durch ihn seinen eigentümlichen Sinn. Denn dieses dreifache Kommen ist an die »johanneische« Christusbetrachtung unlöslich geknüpft, genauer an die Anschauung von dem gottgesandten Erlöser, der einst zur Erde niedergestiegen ein geschichtliches Dasein führte, der durch den Tod in sein göttliches Reich zurückkehrte, den Gläubigen dadurch »den Zugang zum Heiligtum« eröffnend, der nun in Ferne von seiner Gemeinde lebt, »verborgen in Gott«, und dennoch immerdar mit ihr verbunden, die er auf Erden zurückließ, der endlich am Ende der Tage kommen wird, die Gemeinde heimzuholen und die Welt zu richten.

Die Wurzeln dieser Christologie sind noch weithin ungeklärt. Sieht man aber, daß das gleiche Problem eines dreifachen Kommens obwohl im einzelnen variiert, in dem sogenannten iranischen Erlöserglauben, in dem manichäischen System, in der Frömmigkeit der salomonischen Oden wie der mandäischen Schriften begegnet, daß in allen diesen Zeugnissen das Problem an die Idee des vollkommenen Menschen geknüpft ist[1], ist es ferner richtig, daß diese Idee im Judentum in dem apokalyptischen Begriff des »Menschensohnes« eigentlich umgebildet ist, so scheint der Schluß gerechtfertigt, daß ein bestimmter »Menschensohn«-glaube, der vielleicht nur mehr in großen Zügen rekonstruierbar ist, die reiche Anschauung des Sehers trägt, die in *μετὰ Χριστοῦ* sich formelhaft verdichtet. Und Zeichen dessen ist die große Vision Christi »als des Menschensohnes« zu Eingang der Apokalypse Johannis, die ihn in einem großen Bilde in seiner dreifachen Funktion zeigt: als geschichtliche Gestalt, als Herrn der Gemeinde, und Herrscher und Richter der Welt, oder mit den Worten des Sehers »als den, der war und ist und kommt«[2].

Ist nun, wie gezeigt, das gleiche Problem eines dreifachen »Kommens des Herrn« auch in der paulinischen Formel »Mit Christus« gesetzt, so muß auch eine verwandte Christologie im Hintergrunde stehen; so reicht wiederum die Apokalypse Johannis die reich entwickelte Struktur einer Christologie dar, durch welche die flüchtigen Andeutungen des Paulus erst verständlich werden. Auch Paulus ist also von einer Betrachtung abhängig, die letztlich auf eine »Menschensohn«-Dogmatik zurückgehen muß[3]. Dann ist aber auch hier der Schluß unmöglich, als sei die Anschauung aus den hingeworfenen und nur in Bruchstücken erhaltenen Gedanken des Paulus gleichsam herausgesponnen. Wie der Seher fest in einer eigentümlichen jüdisch-urchristlishen Tradition steht, die apokalyptische und gnostische Elemente zugleich enthält, so muß

[1] Siehe jetzt Reitzenstein-H. H. Schaeder Studien zum antiken Synkretismus (Leipzig 1926), die der Idee des vollkommenen Menschen ganz gewidmet sind.

[2] Siehe Lohmeyer a. a. O. 185 ff.

[3] Siehe auch oben S. 245.

auch Paulus von ihr berührt gewesen sein. Sie macht es erklärlich, daß in der Formel »Mit Christus« sakramentale, eschatologische und individuelle Heilsgedanken widerspruchslos verknüpft sind.

Nur zwölfmal begegnete die Formel »Mit Christus« in paulinischen Briefen. Es zeigt sich nun, daß dieser statistische Befund nicht zufällig ist. Grund und Ziel, letzter religiöser Sinn und letzte religiöse Wirklichkeit sind in ihr gegeben. Die geschichtliche Wirklichkeit der Christusgemeinschaft, die in einem Leben unermüdlicher Arbeit und unerschöpflicher Gnade zu tragen und zu bewähren ist, sie ist in der Formel »In Christus« gefaßt. In jener ruht gemeinsames Erbe urchristlicher Christusfrömmigkeit, in dieser steht Werk und Glauben, Wirkung und Bedeutung des Paulus.

Die Kirche des Urchristentums.

Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie.

Von

Karl Ludwig Schmidt.

I. *Ἐκκλησία* und seine Entsprechungen: Die Wörter und die Sache.

קָהָל und verwandte Wörter: etymologische Tabelle.

Hebräisch	Aramäisch	Syrisch
קָהָל	קְהָלָא	
עֵדָה	עֲדְתָא	ܥܕܬܐ
כְּנֶסֶת	כְּנִישְׁתָא	ܟܢܘܫܬܐ
צִבּוּר	צִבּוּרָא	

ἐκκλησία und *συναγωγή* mit den israelitisch-jüdischen und syrischen Entsprechungen.

A. T.	Targum	LXX; N. T.	Syr. Pal.	Syr. Sin.	Syr. Cur.; Pesch.; Syr. phil.
קָהָל	קְהָלָא	*ἐκκλησία*	ܟܢܝܫܬܐ	ܟܢܘܫܬܐ	ܥܕܬܐ
	[כְּנִישְׁתָא]	[*συναγωγή*]			
עֵדָה	כְּנִישְׁתָא	*συναγωγή*	ܟܢܝܫܬܐ	ܟܢܘܫܬܐ	ܟܢܘܫܬܐ

Adolf Deissmann, dem ich die vorliegende lexikographische und biblisch-theologische Studie widme, hat am Schluß seines bekannten Werkes »Licht vom Osten«[1] eine Aufgabe gestellt und erläutert, »die immer noch die wichtigste Aufgabe der neutestamentlichen Forschung ist: das Wörterbuch zum Neuen Testament«. Wir vernehmen die Klage des Kenners: »Weder die großen Fortschritte der Etymologie, noch die Probleme des Bedeutungswandels, noch die gewaltige Bereicherung durch die neuen Texte sind heute in irgendeinem griechischen Handwörterbuch genügend berücksichtigt . . . Auch der Umstand, daß die vorhandenen Lexika fast gar nicht in die gelehrte Diskussion einführen und fast gar keine offenen Fragen andeuten, gibt ihnen einen mehr dogmatischen, als wissenschaftlichen Charakter.« Bei dem Wort *ἐκκλησία*, dem die folgenden Ausführungen gelten sollen, ist die Frage der Etymologie verhältnismäßig einfach zu beantworten, so daß die üblichen Wörterbücher sagen, was zu sagen ist: in der *ἐκκλησία* sind zusammengefaßt die *ἔκκλητοι*, die Herausgerufenen; schon von dieser sicheren Etymologie aus wird die Semasiologie (der Bedeutungswandel) streckenweise deutlich[2]. Die neuen Texte — Deissmann denkt in erster Linie an die Zeugnisse der nichtliterarischen *κοινή* — sind in den Gesamtwörterbüchern, deren

[1] Adolf Deissmann Licht vom Osten[4] 1923 S. 341 ff.

[2] Deissmann L. v. O.[4] S. 90 gewinnt hier der Etymologie wesentliche Züge ab: »Zugrunde liegt dieser Selbstbezeichnung die Gewißheit, daß Gott seine *Heiligen* in Christus aus der ‚Welt' ausgesondert und *berufen*, *einberufen* habe zu einer Versammlung, die *Gottes Versammlung*, *Gottes Aufgebot* ist, eben weil Gott ihr Einberufer ist.« Nach Deissmanns weiteren Ausführungen »ist der Sprachgebrauch, der z. B. bei den ‚Versammlungsleuten' (Gemeinschaften) des Dilltals in bezug auf das Wort *Versammlung* besteht, die beste Analogie zum urchristlichen Gebrauche des griechischen Wortes *ἐκκλησία*.« Hierzu glaube ich ein Fragezeichen setzen zu müssen: die Etymologie, die in der Tat bei den Gemeinschaften des Dilltals wieder zum Vorschein kommen mag, erklärt noch nicht das den christlichen Ausdruck *ἐκκλησία* Konstituierende. Eine wirkliche Analogie wäre gegeben, wenn diese Gemeinschaften von dem Bewußtsein getragen wären, *das* (alttestamentliche) »Volk Gottes«, *die* (neutestamentliche) »Kirche« darzustellen.

größtes in seiner Neubearbeitung noch ganz in den Anfängen steckt[1], noch nicht gebucht. Naturgemäß müssen hier die Spezialwörterbücher und Monographien die nötigen Vorarbeiten leisten und haben sie inzwischen zum guten Teil geleistet. Das Wort ἐκκλησία kommt nicht nur in der älteren griechischen Literatur vor, sondern ist auch in κοινή-Texten inschriftlich bezeugt. Nach wie vor ist ἐκκλησία die herausgerufene, d. h. die ordnungsgemäß berufene politische Gemeinde, in einem nicht mehr prägnanten, abgeschwächten Sinn die Menschenversammlung überhaupt[2]. Während dieser Usus, der fast ein Abusus ist, nicht sonderlich wichtig ist, scheint ergiebiger zu sein die Tatsache, daß ἐκκλησία bei den griechischen Genossenschaften üblich ist[3]. Wenn nun eine christliche Gemeinde — wir denken vor allem an die korinthischen Verhältnisse, wie sie uns im 1 Kor geschildert sind — bezeichnet werden sollte oder sich selbst bezeichnen wollte, so mochte sich eine solche bei den Genossenschaften übliche Benennung wie von selbst einstellen.

[1] Die Neubearbeitung des Passowschen Wörterbuchs durch Wilhelm Crönert.

[2] Vgl. AGesch 19 39 einerseits und 19 32. 40 andererseits.

[3] Dazu gibt Johannes Weiss Der erste Korintherbrief (im Meyerschen Kommentar) 1910 S. XVII im Anschluß an W. Liebenam Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens 1890 Belege. Walter Bauer in seiner Neubearbeitung des Erwin Preuschenschen Griechisch-Deutschen Wörterbuchs zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 3. Lieferung 1925, und J. H. Moulton und G. Milligan The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources 1914 ff. buchen diese Belege nicht. Die Bemerkung von Hans Lietzmann in seinem Handbuch zum Neuen Testament[2] zu 1 Kor 1 1: »... die Profangräzität kennt das Wort (sc. ἐκκλησία) nur in der Bedeutung ‚Volksversammlung'; als Bezeichnung der Kultvereine erscheint es nicht«, entspricht nicht den Tatsachen. Außer dem schon genannten Buch von Liebenam sind hier noch zwei andere ebenfalls von J. Weiss herangezogene Darstellungen zu nennen: Erich Ziebarth Das griechische Vereinswesen 1896 — hier findet sich allerdings kein Beleg für ἐκκλησία — und Franz Poland Geschichte des griechischen Vereinswesens 1909 (vgl. S. 332).

Es ergibt sich dann allerdings die Schwierigkeit, daß bei den Christen nicht nur eine Einzelgemeinde, sondern auch die Gesamtgemeinde, das, was wir »Kirche« nennen, ἐκκλησία heißt. An sich ist ein solcher Bedeutungswandel — wir sind mittlerweile in die semasiologische Fragestellung eingetreten — einigermaßen plausibel oder läßt sich wenigstens plausibel machen: da die einzelnen christlichen Gemeinden sich als zusammengehörig fühlten, so mochten sie ihre Selbstbezeichnung ohne weiteres auf die Gesamtheit der Gemeinden ausdehnen. Ganz abgesehen von der nicht sonderlich stark belegten Parallelität zwischen christlicher Gemeinde und griechischer Genossenschaft besteht schon von der üblichen Bedeutung (ἐκκλησία = Volksversammlung) aus die Möglichkeit, daß im Anschluß an solche Bedeutung zuerst die einzelne Gemeinde sich so nannte. Dementsprechend ist ja auch an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments die Ausdrucksweise αἱ ἐκκλησίαι zu finden, deren Zusammenfassung dann ἡ ἐκκλησία ist. Jedenfalls stellt man sich vielfach das Nebeneinander oder gar Nacheinander, das in einem Lexikon auf zwei Nummern verteilt wird, in der Reihenfolge: 1. ἐκκλησία = Einzelgemeinde, 2. ἐκκλησία Gesamtgemeinde vor[1]. Damit stimmt — so meint

[1] Statt vieler Belege seien hiernur die neuesten lexikographischen Belege gebracht. Preuschen-Bauer sprechen von der ἐκκλησία als der christlichen Gemeinde unter folgenden Gesichtspunkten: a) die Gemeindeversammlung, b) die Gemeinde als die Zusammenfassung der an einem Ort lebenden Christen, c) die Hausgemeinde, d) die universale Kirche, in der alle Berufenen sich zusammenfinden, e) sowohl die lokale als die universale ἐκκλησία wird näher bezeichnet als ἐ. τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ. — Julius Kögel in seiner Neubearbeitung des Cremerschen Biblisch-Theologischen Wörterbuches des neutestamentlichen Griechisch[11] 1923 ordnet demgegenüber so: a) die Gesamtgemeinde, b) die neutestamentliche Gemeinde in lokaler Begrenzung, c) die Versammlung der Gemeinde. Kögel betont dann allerdings, daß die Frage, ob ἐκκλησία zunächst die Gesamtgemeinde und erst an zweiter Stelle die Einzelgemeinde bezeichne, nicht die Bedeutung habe, die ihr in den früheren Auflagen von Hermann Cremer beigemessen worden sei. — Was es mit dieser Frage der Reihenfolge und ihrer Betonung auf sich hat, bildet ein Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit.

man — dies zusammen, daß die erste Gemeinde, die sich zu dem Messias Jesus hielt, eine Einzelgemeinde war[1].

Nun hat man aber schon bei einem flüchtigen Ueberblick über die einzelnen Stellen, an denen etwas über die *ἐκκλησία* gesagt wird, den Eindruck, daß die soeben aufgemachte Rechnung nicht recht stimmt. Gewiß, da wird sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Paulusbriefen in der Hauptsache eine Einzelgemeinde, sie sei nun in Jerusalem, in Antiochien, in Ephesus, in Korinth oder in Rom, angesprochen. Aber es ist nicht so, daß erst die Vereinigung solcher einzelnen Gemeinden als die *ἐκκλησία* im Sinne der Gesamtgemeinde angesprochen werden könnte. Vielmehr wird schon mit der Einzelgemeinde, ohne daß andere Gemeinden mit angeredet wären, so verfahren, als ob die Gesamtgemeinde gemeint sei. Wer, den beiden genannten Rubriken entsprechend, die einzelnen Stellen auf sie verteilen will, gerät in Verlegenheit[2]. Die Unterscheidung ist nicht immer scharf durchzuführen. In dem ersten Teil der Apostelgeschichte ist an sich eine Einzelgemeinde gemeint. Aber man denkt nicht so sehr oder überhaupt nicht an die lokale Abgrenzung, sondern sofort an etwas, was darüber hinausweist. Man ertappt sich sozusagen dabei, daß man nicht an die Einzelgemeinde denkt, sondern an das, was wir Kirche zu nennen gewohnt sind. Dem entspricht es, daß sowohl die lokale als auch die universale *ἐκκλησία* vor allem im paulinischen Sprachgebrauch dieselben Bezeichnungen haben, am häufigsten *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, weniger oft *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*. 1 Thess 1 1 steht beides zusammen: *ἐκκλησία ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*. Im übrigen finden sich nur einige wenige Näherbestimmungen: 1 Kor 14 33 ist von der *ἐκκλησία τῶν ἁγίων* die Rede, die dann bei den apostolischen Vätern *ζῶσα, ἁγία, καθολική* heißt. Wir haben hier Wendungen vor uns, die die Art der *ἐκκλησία* ver-

[1] Die erste Belegstelle, die Preuschen-Bauer für die Bedeutung »lokale Gemeinde« bringen, ist AGesch 5 11 und bezieht sich auf die jerusalemische Urgemeinde.

[2] Bei Preuschen-Bauer und bei Cremer-Kögel ist jedenfalls diese Verteilung auf die beiden Rubriken verschieden ausgefallen.

anschaulichen. Ein titelhaftes adjektives Prädikat ist nirgends zu finden[1]. Meistens wird die *ἐκκλησία* ohne jeglichen charakterisierenden Zusatz genannt. Schon aus diesen wenigen statistischen Beobachtungen erhellt, daß wir es bei der *ἐκκλησία*, ob es sich nun um die Einzelgemeinde oder die Gesamtgemeinde handelt, mit etwas Besonderem, mit einem betonten Anspruch zu tun haben.

Mit Recht hat man immer wieder darauf hingewiesen, daß der christlichen *ἐκκλησία* der alttestamentliche קָהָל entspricht. In der Septuagintabibel sind beide Wörter korrelat. Im Alten Testament ist קָהָל Versammlung, Volksversammlung, Gemeindeversammlung, Gemeinde Israels namentlich als Kultusgemeinschaft und hat bei dieser Bedeutung die entsprechenden Zusätze. Der קְהַל יְהוָה ist an verschiedenen Stellen durch *ἐκκλησία κυρίου* wiedergegeben. Allerdings ist קָהָל manchmal auch durch *συναγωγή* übersetzt, zu welchem Wort gewöhnlich עֵדָה korrelat ist (= Versammlung, Volksversammlung). Im großen und ganzen ergeben sich die Gleichungen: קָהָל = *ἐκκλησία*, עֵדָה = *συναγωγή*. Diese Unausgeglichenheit hat deshalb nichts Besonderes auf sich, weil im alttestamentlichen Sprachgebrauch kein ausgeprägter Unterschied zwischen den beiden genannten hebräischen Wörtern besteht. In anderem Zusammenhang werden wir auf dieses Auseinandergehen und dann Wiederzusammengehen zweier verwandter Ausdrücke im Hebräischen und Griechischen zu achten haben. Hier beschäftigt uns nur dies, daß die hebräische Vorlage für *ἐκκλησία* קָהָל ist. Man kann die Frage aufwerfen und hat sie aufgeworfen, warum die griechischen Uebersetzer des Alten Testaments gerade *ἐκκλησία* gewählt haben. Die Vermutung, daß abgesehen von der Bedeutung der zugrunde liegenden Verbalstämme der Gleichklang mit im Spiele gewesen ist[2], möchte ich mit dem Hinweis darauf unterstreichen, daß die griechischen und die lateinischen Juden es ja liebten, zu ihren hebräischen Personennamen ähnlich klingende griechische und lateinische Namen hinzuzunehmen[3].

[1] Vgl. Ferdinand Kattenbusch Der Quellort der Kirchenidee (in: Festgabe für A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag 1921) S. 146.

[2] Siehe Cremer-Kögel sub voce.

[3] Es sei hier nur an das bekann-

Jedenfalls ist in der ersten Christenheit, die sich ἐκκλησία nannte, das Bewußtsein lebendig, daß sie dem alttestamentlichen קָהָל entspreche. Und wir haben zu fragen, wie diese Entsprechung zu denken ist. A priori kann diese Entsprechung entweder Gegensatz zwischen Neuem und Altem, Verdrängung des Alten durch das Neue oder aber auch Fortsetzung des Alten durch das Neue bedeuten. Das Heidenchristentum einerseits und das Judenchristentum andererseits könnten von da aus erklärt werden. So reinlich ist aber der Schnitt nicht zu machen, es müßte denn sein, daß wir mit den Gnostikern und dem Halbgnostiker Markion den Schöpfergott und den Erlösergott nicht ins eins setzten, sondern auseinanderrissen. In Wirklichkeit stellt uns aber gerade das Wort ἐκκλησία, das aus der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments in die neutestamentlichen Schriften übergegangen ist, vor die immer wieder zu stellende Frage, wie denn eigentlich das Verhältnis von Judenchristentum und Heidenchristentum, wir können auch sagen: das Verhältnis von Petrus und Paulus — auf beiden Seiten wird vom קָהָל, bzw. von der ἐκκλησία geredet — scharf zu bestimmen ist. Wir werden also im Zusammenhang mit der Semasiologie mitten in die inhaltlich biblisch-theologischen Fragen hineingeführt.

Vorerst sei an dieser Stelle dies festgestellt: wichtiger als der Hinweis auf die Etymologie und die hellenistischen Parallelen ist der Hinweis auf die soeben genannten Entsprechungen zwischen den alttestamentlichen und urchristlichen Aussagen. Erst von hier aus hat das Wort ἐκκλησία sein spezifisches Gewicht bekommen. Es soll nicht geleugnet werden, daß heidenchristliche Kreise, die in dem alttestamentlichen Zusammenhang nicht sonderlich oder gar nicht zu Hause waren, von der unmittelbaren Worterklärung und der Erinnerung an die griechischen Genossenschaften aus ihre ἐκκλησία verstehen mochten. Es ist auch durchaus möglich, ja geradezu selbstverständlich, daß mancherlei organisatorische Dinge in den christlichen Gemeinden nach dem Vorbild da-

---

teste Beispiel erinnert: Saulus — Paulus.

maliger Genossenschaften geregelt wurden[1]. Aber konstitutiv ist das nicht gewesen. Wenn einmal bei denen, die vom Judentum herkamen und über das Judentum hinauswiesen, die im neuen Bund die Verheißungen aus der Zeit des alten Bundes erfüllt sahen, die Entsprechung von alttestamentlicher und neutestamentlicher ἐκκλησία deutlich geworden war, so konnte eben nur dieser Zusammenhang Richtung und Kraft geben. Und es besteht keine Möglichkeit, dieses Konstitutive zum Peripherischen als zu etwas Gleichgeordnetem zu addieren, als ob es sich hier um verschiedene einander nebengeordnete Faktoren handelte.

Es ist denkwürdig, daß ein Ausdruck wie ἐκκλησία als Selbstbezeichnung für die christliche Gemeinschaft schließlich allein das Feld behauptet hat. Die Lateiner haben nicht das Bedürfnis oder auch nicht die Möglichkeit gehabt, ἐκκλησία in bezug auf die christliche Kirche in ihre Sprache zu übersetzen[2]. Die romanischen Völker sind dem gefolgt. Auch die Neugriechen haben ἐκκλησία beibehalten. Und wenn auch das deutsche Wort »Kirche« und das englische Wort »church« von dem Adjektiv κυριακός abgeleitet sind, so bringt man diese Wörter doch immer wieder gern in einer Art Volksetymologie mit dem Wort ἐκκλησία zusammen. Im Bereich der lateinischen Kirchensprache hat man offenbar die Empfindung gehabt, daß ἐκκλησία nur als Lehnwort übernommen werden

[2] Hierüber hat früher vor allem Georg Heinrici gearbeitet. Seine Kritiker haben mit Recht geltend gemacht, daß es sich hierbei vielfach um Dinge handelt, die bei jeder Gemeinschaftsbildung wiederkehren und nicht gerade den damaligen Genossenschaften eigentümlich sind. Näheres in der Einleitung zu J. Weiss Der erste Korintherbrief.

[2] Vgl. Deissmann L. v. O.[4] S. 90 und Kattenbusch Der Quellort S. 149 A. 1. Wenn Tertullian Apol. 39 »curia« sagt (siehe Adolf von Harnack Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] 1923 S. 420 A. 1), so ist diese an sich richtige Uebersetzung von ἐκκλησία doch nicht technisch geworden. Aehnlich steht es mit dem Augustinischen Ausdruck »civitas dei«, der sich auch nicht im Sprachgebrauch erhalten hat. Nach Kattenbusch Der Quellort S. 144 A. 1 ist der genannte Ausdruck »der älteste Versuch eine den *Sach*sinn wiedergebenden Uebersetzung«.

konnte. Man fand kein unzweideutiges Wort zur Uebersetzung. Daß es nur die eine Kirche gibt, mußte auch schon sprachlich zum Ausdruck kommen. So haben die Lateiner von der an sich bestehenden Möglichkeit, ἐκκλησία etwa durch contio oder ein ähnliches Substantivum (die wörtliche Uebersetzung wäre convocatio) zu übersetzen, keinen Gebrauch gemacht. Man gab der Kirche keine neue Bezeichnung, so wie man auch Gott, soweit man überhaupt seinen »Namen« nannte, weiter mit Jahwe und dann mit Jehovah bezeichnete. Diese Hinweise machen es zwar nicht mathematisch zwingend, daß bei der ἐκκλησία der konstitutive Zusammenhang mit der alttestamenlichen Bezeichnung besteht; aber ein Wahrscheinlichkeitsbeweis dürfte erbracht sein: nicht ein Wort, das die griechischen Christen von sich aus ihrem Sprachschatz entnommen hätten, sondern nur ein Wort, das eine heilige Geschichte von Israel her hatte, konnte und mußte in das dem Griechischen folgende Latein übernommen werden.

Gerade im profanen, weltlichen Ausdruck, der ja ἐκκλησία von Haus aus ist, lag der größte Anspruch gegenüber der Welt. An sich hätte ja die Christuskultgenossenschaft, als welche wir die neue Gemeinschaft ansehen, auch Ausdrücke kultischer Art als Selbstbezeichnung nehmen können. Es standen doch solche aus dem Bereich der Genossenschaften und Mysterienvereine wie z. B. ἔρανος und θίασος zur Verfügung. Heidnische Schriftsteller haben die Christengemeinde tatsächlich mit solchen Ausdrücken belegt. So spricht Lukian (Peregr. 11) von den Christen als einem θίασος und nennt ihren Vorsteher θιασάρχης. Celsus bezeichnet die Anhänger Christi als θιασῶται[1]. Wichtiger noch ist, daß auch Eusebius (Kirchengesch. I 3 12) die Christen so nennt. Mehr Stoff dieser Art ist allerdings nicht bekannt, so daß man in dieser Richtung nicht allzu viel behaupten darf[2]. Dazu muß man sich,

[1] Origenes c. Celsum III 23: ὁ δὲ ἡμέτερος Ἰησοῦς ὀφθεὶς τοῖς ἰδίοις θιασώταις — χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι — ὤφθη μὲν κατ' ἀλήθειαν.

[2] Das geschieht, wenn nach K. J. Neumann Der römische Staat und die allgemeine Kirche 1890 I S. 46 f. »es geradezu der Erklärung bedürfte, wenn griechische Christen

um die Tragweite des Nebeneinanders von θίασος und ἐκκλησία zu verdeutlichen, einmal vergegenwärtigen, wie ungemein oft θίασος und verwandte Ausdrücke für die verschiedenartigsten antiken Genossenschaften in Anwendung kommen: ἔρανος, κοινόν, σύνοδος, σύλλογος u. a. Keine von diesen Bezeichnungen ist bei den Christen heimisch geworden, während die Mystenkollegien θίασοι und σύνοδοι heißen. Zu solchen allgemeinen Gattungsnamen treten die Individualnamen, die entweder von Götternamen oder von Personennamen abgeleitet sind[1]. Demgegenüber ist vom Namen »Jesus« in ältester Zeit keine Ableitung versucht worden. Und der Name Χριστιανοί, der dann durch die Form Χρησιανοί mit dem Eigennamen Χριστός zusammengebracht wurde, ist erst allmählich in den Vordergrund getreten. Schon rein statistisch genommen, kann es sich hier für das Urchristentum nicht um die entscheidende Selbstbezeichnung handeln. Christianer sind Parteigänger Christi, eines Mannes mit dem Eigennamen Christus, wie Herodianer solche des Herodes; Christianer sind eine Richtung neben anderen Richtungen. Der Charakter des Ausschließlichen kommt schärfer zum Ausdruck durch die Betonung der ἐκκλησία als durch die Wahl eines kultischen Wortes, das durch einen Personennamen individualisiert wäre. Der sogenannte Christuskult war ja kein Kult neben anderen Kulten, sondern stand gegen alle Kulte in dem Sinne, daß er

in ihren neuen Verbindungen keine religiösen Genossenschaften, keine Thiasoi sollten gesehen haben«. Siehe J. Weiss Der erste Korintherbrief S. XXII. — Man sollte von diesen organisatorischen Dingen in bezug auf die Herkunft des Sprachgebrauchs nicht zuviel Wesens machen. Ein Wort wie λογεία (Sammlung, Kollekte) ist keine vox mere biblica, sondern kommt im profanen und religiösen Gebrauch der Umwelt des Urchristentums vor (siehe Deissmann L. v. O.[4] S. 83 f. und Friedrich Preisigke Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden 1925 sub voce), was auch Cremer-Kögel buchen sollte, wo λογεία überhaupt nicht besprochen ist. Ueberbetont darf aber diese Tatsache nicht werden. Denn die später zu behandelnde Kollektenangelegenheit zwischen Paulus und der Urgemeinde wird von der Frage des Sprachgebrauches aus sicherlich noch nicht klar.

[1] Vgl. dazu die eingehenden Untersuchungen von Poland.

gegen die ganze Welt, auch gegen die religiöse Welt stand. Man begreift aber diesen Zustand erst dann recht, wenn man nicht eine rein vom griechischen Christentum her erfolgte Selbstbezeichnung für ausschlaggebend hält, sondern auf den Zusammenhang mit dem Alten Testament achtet[1].

Daß dort allein, in der Geschichte Israels als des Volkes Gottes, der Versammlung Gottes, des קְהַל יְהוָה, der *ἐκκλησία θεοῦ*, sei es, daß diese verdrängt oder fortgesetzt wird, die Bezeichnung des Christenvolkes als einer *ἐκκλησία* wurzelt, zeigt sich auch noch in den urchristlichen Schriften innerhalb und außerhalb des Kanons, in denen das Stichwort *ἐκκλησία* selten ist oder gar fehlt und dennoch dieselbe Sache vorhanden ist. Am wichtigsten ist hier der erste Petrusbrief, dessen Gesamthaltung paulinisch ist, der aber im Gegensatz zu Paulus den Ausdruck *ἐκκλησία* nicht hat[2] und doch inhaltlich eine besonders reiche Ausführung dessen bietet, was die *ἐκκλησία θεοῦ* als die Versammlung, das Volk Gottes ist[3]. Es braucht hier ja nur an die Stelle 2 9 erinnert zu werden, wo eine Häufung alttestamentlicher *ἐκκλησία*-Bezeichnungen vorliegt: *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν*. Dazu gehören *οἶκος πνευματικός* 2 5 und *λαὸς θεοῦ* 2 10. Die Kirche, die hier gekennzeichnet wird, ist keine Idee, sondern das konkrete Volk Gottes, das von Gott trotz seiner Unvollkommenheit im Gegensatz zum verstockten auf sich

[1] Ich bin mir bewußt, daß ich mit diesen letzten Ausführungen bekannte Dinge nur unterstrichen habe. Gegenüber einem Wörterbuch wie dem von Cremer-Kögel mag es nicht so nötig sein, eher aber Preuschen-Bauer gegenüber, wo die saubere Rubrizierung erfreulicherweise mit einem Hinweis auf die neuesten Monographien über die urchristliche *ἐκκλησία* schließt, an den hier behandelten Fragen aber vorbeigeht, obwohl sich diese von der Lexikographie nicht abtrennen lassen, wenn man das semasiologische Problem ganz ernst nimmt.

[2] Bei Cremer-Kögel S. 568 ist das übersehen.

[3] Vgl. Theophil Spörri Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief 1925, vor allem S. 271 ff. Spörri betont einerseits sehr stark, »daß der Gemeindegedanke des ersten Petrusbriefs unter dem Einfluß des Lehrcharisma des Apostels Pl. steht«, andererseits aber, daß von einer »epigonenhaften Nachfolge des Pl.« nicht gesprochen werden dürfe (S. 300).

selbst pochenden Israel in Gnaden angenommen ist. Worauf es hier ankommt, wird auch im Barnabasbrief gut verdeutlicht, der von den Christen niemals als einer ἐκκλησία spricht, aber verhältnismäßig oft von dem λαός, d. h. dem Volke, das Gott wie einst die Israeliten zu seinem Volke gemacht, seinem geliebten Sohn anvertraut hat. Wenn sich schon bei Paulus in der Anwendung des Septuaginta-Ausdrucks ἐκκλησία die Ueberzeugung ausspricht, daß die Christengemeinde das wahre Israel sei (vgl. seine emphatische Behauptung Phil 3 3: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή), so ist das in den nachpaulinischen Schriften kräftig unterstrichen. Dieser Tatbestand wird nicht dadurch verdunkelt, daß in den ältesten christlichen Schriften außerhalb des Neuen Testaments abgesehen vom Hirten des Hermas das Wort ἐκκλησία nicht sonderlich oft vorkommt. In die nunmehr deutlich gewordene Linie gehören noch Selbstbezeichnungen wie »Israel nach dem Geiste«, »Samen Abrahams«, »heiliges Volk«, »zwölf Stämme« [1].

Schärfer ist das Neue gegenüber dem Alten in der Botschaft von dem »neuen Volk« und dem »dritten Geschlecht« (neben Juden und Heiden, jenseits von Juden und Heiden!) betont. Aber auch hier stellen die Wörter »Volk« und »Geschlecht« wiederum den Zusammenhang mit dem Anspruch gerade Israels her, der im Alten Testament deutlich wird. Gewiß, eine Neuschöpfung wird sichtbar; aber in dieser Neuschöpfung wird das Alte enthüllt, das Ursprüngliche neu lebendig, die Verheißung erfüllt.

Im Zusammenhang mit dem Judentum gewinnt man im Urchristentum dabei noch der Tatsache der Diaspora eine besondere Seite ab. Im Anfang des ersten Klemensbriefes nennt sich die römische Gemeinde ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην, die sich τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον zuwendet. Dem entspricht es, daß die Christen 1 Petr 1 1 als die παρεπίδημοι διασπορᾶς und Jak 1 1 als δώδεκα φυλαὶ ἐν τῇ διασπορᾷ angeredet werden. Es ist hier gar nicht ausgemacht, ja nicht einmal wahrscheinlich oder gar wesent-

[1] Zu »heilig« (ἅγιος) vgl. vor allem Kattenbusch Der Quellort, der den Zusammenhang zwischen ἐκκλησία und ἅγιος sehr unterstreicht.

lich, daß etwa Judenchristen als jüdische Diaspora-Angehörige angeredet werden; es kommt vielmehr darauf an, daß die Christen als solche — es können also auch Heidenchristen gemeint sein — in der Zerstreuung leben, weil ihr Bürgerrecht im Himmel ist (Phil 3 20)[1].

Als das Ergebnis unserer bisherigen Ausführungen buchen wir: ἐκκλησία ist die geschichtlich und sachlich gegebene Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde. Hier von einem »meisterhaften Griff« zu sprechen[2], wäre eine abwegige, pelagianische Auffassung von dem, was in concreto geschehen ist. Wir haben gesehen, daß andere technische Ausdrücke wie »Volk Gottes« u. a. nur unterstreichen und entfalten, was mit ἐκκλησία gesagt ist. Und wenn die Christen als κλητοί oder ἐκλεκτοί angesprochen werden, so hat ihre κλῆσις oder ἐκλογή von dem Gedanken der ἐκκλησία her eine alttestamentliche Verankerung und damit ein entscheidendes Gewicht. Alle anderen Namen, die zunächst keinen Zusammenhang mit dem Namen ἐκκλησία haben, widersprechen diesem Würdetitel nicht. Sie bezeichnen z. T. die Glaubens- und Lebenshaltung der Christen (»die Gläubigen«, »die Brüder«, »die Brüderschaft«); z. T. handelt es sich um Bezeichnungen, die in einer bestimmten Situation sich ergaben, um dann wieder zu verschwinden: »Schüler«, »Galiläer«, »Nazoräer«, »die Armen«. Daß der Ausdruck »Schüler« für die ersten Jesusanhänger da war, sich dann erweiterte und wieder verengte, um schließlich als Christenbezeichnung in den Hintergrund zu treten, ergibt sich aus dem einzigen Verhältnis, in dem diese ersten Jesusanhänger eben als unmittelbare Schüler zu Jesus standen. Eine Entwicklung von einer solchen Bezeichnung zu einer anderen, schließlich zur ἐκκλησία ist damit nicht gegeben[3]. Aehnlich

[1] v. Harnack Die Mission[4] S. 421 A. 4: »Die Selbstbezeichnung der Christen als ‚Fremdlinge und Paröken' ist im 1. Jahrhundert nahezu technisch geworden.«

[2] So v. Harnack Die Mission[4] S. 419.

[3] Eine solche nimmt v. Harnack Die Mission[4] S. 410 ff. an. Vgl. vor allem S. 416: »Die charakteristischen Namen sind die drei zusammengehörigen ‚Heilige', ‚Brüder' und ‚Kirche Gottes'. Indem diese Selbstbezeichnungen die Bezeichnung ‚Schüler' ablösen, wird der wichtigste Fortschritt bei den Jesusgläubigen offenbar.«

steht es mit den Bezeichnungen »Galiläer« und »Nazoräer«, die einmal einen konkreten Sinn hatten, um ihn dann zu verlieren, nachdem der Zusammenhang mit dem jüdischen Mutterboden und dem palästinischen Land verschwunden war. Wieder andere Bezeichnungen lehnten sich an allgemeine Bilder an, die z. T. alttestamentliche Prägung haben (z. B. »Knechte Gottes«). Allmählich wird dann ein gewisses Abgleiten in dem allgemeinen weltlichen Sprachgebrauch deutlich, auch wenn es sich um religiöse Termini wie »Soldaten Christi«, »göttliche (christliche) Partei« handelt. Und hierher gehört auch der Ausdruck »Christianer«, über den schon gesprochen ist. Wichtiger als dies alles, weil allein konstitutiv und eindeutig in seinem Anspruch ist der Ausdruck *ἐκκλησία*.

Nun ist aber *ἐκκλησία* doch nicht der einzige gegebene Ausdruck. Auch *συναγωγή* kommt in Betracht. Eine oberflächenhafte Betrachtung wird sagen: *ἐκκλησία* ist die christliche Kirche, *συναγωγή* ist die jüdische Synagoge. Tatsächlich ist diese reinliche Zweiteilung maßgebend für die späteren Jahrhunderte bis auf unsere Zeit. Für das Urchristentum aber sieht bei dem von uns betonten Zusammenhang mit dem Alten Testament die Sache anders aus. Und sie ist reichlich verwickelt. Es ist schon gesagt: קָהָל wird nicht nur durch *ἐκκλησία*, sondern auch durch *συναγωγή* übersetzt. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden griechischen Wörtern kann also nicht bestehen. Die Frage ergibt sich: warum haben die Christen *ἐκκλησία* und nicht *συναγωγή* als Selbstbezeichnung gebraucht? Ganz fehlt ja *συναγωγή* in dem soeben genannten Sinne nicht. Ob man hier[1] Jak 2 2 im Vergleich mit 5 14 nennen soll, ist fraglich; denn vielleicht ist an der Stelle 2 2 *συναγωγή* gar nicht technisch gebraucht, sondern heißt dort, seiner Etymologie entsprechend, nur Versammlung. Doch gibt es zwingendere Belege. Die Judenchristen im Ostjordanland nannten, worauf man in der alten Kirche aufmerksam gemacht und worüber man offenbar gestaunt hat, ihre Kirchengemeinschaft und wohl auch das Kirchengebäude *συνα-*

[1] So Theodor Zahn Das Evangelium des Matthäus[4] 1922 S. 546.

γωγή statt ἐκκλησία[1]. Doch abgesehen von einer solchen mehr oder minder versprengten Einzelheit bezeichneten auch die Judenchristen sich nicht als συναγωγή, während umgekehrt ausgerechnet eine συναγωγή der Marcioniten bekannt ist. Daß dann die Judenchristen, als ihre Abtrennung von der Großkirche immer deutlicher wurde, ihre Versammlungen und ihre Versammlungsorte συναγωγαί nannten, ist wahrscheinlich. Daß aber andererseits die Christen als solche das Wort συναγωγή nicht scheuten, ist auch deutlich. Zudem darf hier daran erinnert werden, daß συναγωγή auch im Bereich griechischer Kultvereine belegt ist[2]. Aber noch mehr als bei ἐκκλησία dürfte bei συναγωγή trotz dieser Parallelität mit dem heidnisch-antiken Genossenschaftswesen die Herleitung des christlichen Sprachgebrauchs aus dem jüdischen das Richtige sein.

So werden wir auf die Frage zurückgeführt, warum man zwar nicht durchweg, aber doch in der Hauptsache ἐκκλησία vorgezogen hat. Der Hinweis darauf, daß in der Septuaginta-Bibel קָהָל gewöhnlich mit ἐκκλησία übersetzt ist, verfängt nicht recht. Denn die Juden zogen ja gerade eine andere Folgerung, indem sie συναγωγή häufiger gebrauchten. Sollte aber nicht gerade in diesem jüdischen Verhalten der entscheidende Grund zu finden sein? Als die Christen aufkamen, griffen sie nach dem Ausdruck, der von den Juden nicht so sehr gebraucht wurde. Der innere Grund lag dann darin, daß συναγωγή im Gegensatz zum Sprachgebrauch in der Septuaginta-Bibel einen beschränkten und lokalen Sinn annahm und sich so ἐκκλησία eher empfahl. Die Frage ist nur die, ob die Juden hierin überhaupt einen einhelligen Sprachgebrauch hatten. Vom Griechischen aus betrachtet, hat ἐκκλησία mehr Gewicht[3],

[1] Epiph. Haer. 30 18.

[2] Vgl. Emil Schürer Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1898—1901 II S. 504 und die oben (S. 260 A. 3) genannten Werke über das antike Vereinswesen.

[3] Julius Wellhausen Das Evangelium Matthaei 1904 S. 84: »Im Griechischen ist ἐκκλησία das vornehmere Wort.« Die oben (S. 265 A. 2) genannte Stelle aus Tertullian Apol. 39 ist eine betonte Paraphrase des betonten Wortes ἐκκλησία: »Hoc sumus congregati quod et dispersi, hoc universi quod et singuli . . . cum probi, cum boni coëunt, cum pii, cum casti congregantur, non

und die hellenistische Synagoge, mit der ja das Heidenchristentum seinen eigenen Zusammenhang hatte, mochte ἐκκλησία vorgezogen haben[1]. Schließlich ist noch dies beachtlich, daß in der Septuaginta-Bibel ἐκκλησία durch lobende Prädikate unterstrichen wird[2]. Wenn also die Christen das wahre Israel sein wollten, so drückte gerade ἐκκλησία das am ehesten aus.

Man kann fragen und hat gefragt, wer innerhalb der urchristlichen Bewegung als erster die Selbstbezeichnung ἐκκλησία gebraucht hat. Da sie bei Paulus als dem ältesten urchristlichen Autor besonders häufig ist, besteht die Möglichkeit, daß er der Gesuchte ist, dem die anderen griechisch schreibenden Christen gefolgt sind[3]. A priori scheint es aber doch schwierig zu sein, hier eine bestimmte Einzelpersönlichkeit verantwortlich zu machen[4]. Wenn zudem Paulus Gal 1 22 berichtet, daß die Christengemeinden in Jerusalem und Judäa sich ἐκκλησία nannten, so wird er schwerlich ohne besondere Hervorhebung eine Umbenennung vorgenommen haben. Wahrscheinlicher ist, daß griechisch sprechende Judenchristen, die mit der hellenistischen Synagoge zusammenhingen, und die sich ihnen anschließenden Heidenchristen, die es ja vor und neben Paulus gab, Gemeinden also vom Typus der hellenistischen Synagoge sich ἐκκλησία nannten[5].

Können und müssen wir nicht noch weiter zurückgehen? Welchen Ausdruck haben die nicht griechisch sprechenden ersten Christen gebraucht? Welches ist die Selbstbezeichnung

est factio dicenda, sed curia.« Hierher gehört auch, daß Augustin Enarr. in Ps 82 1 den Grund, warum ἐκκλησία der jüdischen, συναγωγή der christlichen Gemeinde zugeteilt wurde, darin fand, daß »convocatio« (= ἐκκλησία) ein edlerer Ausdruck sei als »congregatio« (= συναγωγή), sofern das erstere Wort eigentlich ein Zusammen*rufen* von *Menschen* bedeute, das letztere aber ein Zusammen*treiben* von *Vieh*. Vgl. R. Ch. Trench Synonyma des Neuen Testaments, ausgewählt und übersetzt von Heinrich Werner 1907 S. 5.

[1] Vgl. Zahn Matthäus[4] S. 546.

[2] So Lietzmann zu 1 Kor 1 1.

[3] Kattenbusch Der Quellort S. 144 A. 1 neigt zu dieser Annahme.

[4] Vgl. v. Harnack Die Mission[4] S. 420 A. 1.

[5] Vgl. Rudolf Bultmann Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921 und Karl Ludwig Schmidt Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen) 1924 S. 16.

der Urgemeinde in Jerusalem? Daraus, daß das in der Apostelgeschichte vorkommende *ἐκκλησία* in der Septuaginta-Bibel Aequivalent für קָהָל und niemals für עֵדָה ist, das dort immer durch *συναγωγή* übersetzt wird, könnte man schließen, daß die Urgemeinde das hebräische קָהָל oder das aramäische קְהָלָא gebraucht hat. Damit könnte auch zugleich die Frage erledigt sein, welchen Ausdruck Jesus, wenn Matth 16 18 und 18 17 echte Logia sind, angewandt hat. Denn Jesus und die jerusalemische Urgemeinde lebten in denselben sprachlichen Verhältnissen. Leider sind diese jedoch gerade in bezug auf den uns hier beschäftigenden Ausdruck ganz besonders verwickelt, und die folgenden Darlegungen werden ergeben, daß es sich hier nicht nur um eine sprachliche, sondern auch eine inhaltliche Angelegenheit handelt.

Einmal ist nicht ausgemacht, ob hier an das Hebräische oder das Aramäische zu denken ist. Und dann ist es nicht ausgemacht, ob nur das hebräische קָהָל und nur das aramäische קְהָלָא in Betracht kommen.

Daß Jesus und seine ersten Anhänger Aramäisch als Umgangssprache hatten, ist ja wohl sicher. Aber daraus folgt nicht ohne weiteres die Anwendung der gleichen Sprache auf dem religiösen und gottesdienstlichen Gebiet[1]. (Schon daran scheitert ja der lockende Versuch, die Evangelien ins Aramäische zurückzuübersetzen.) Jesus und seine ersten Jünger sind nicht als gebildete Rabbinen anzusprechen. Aber eine gewisse Schulung in der Schrift von der Synagoge (= Schule) her und damit eine gewisse Vertrautheit mit dem Hebräischen als der auch dem Volke nicht völlig unbekannten Kirchensprache muß vorausgesetzt werden[2]. Jedenfalls ist damit zu rechnen, daß die aramäische Sprache mit hebräischen Wendungen auf gottesdienstlichem Gebiete durchsetzt war.

Wenn es aber so ist, so ist aber nun קָהָל doch nicht der

[1] Vgl. Gustaf Dalman Jesus — Jeschua 1922 S. 15.

[2] Dalman Jesus S. 34: »Daß Jesus nicht vergeblich gelernt hatte, wird dadurch erwiesen, daß er in der Synagoge seiner Vaterstadt als Vorleser des prophetischen Abschnittes auftrat (Luk 4 16), das schließt in sich, daß er mit dem Hebräischen wohlvertraut war.«

einzige zu postulierende Ausdruck. Weniger wichtiger mag sein, daß auch mit קְהִלָּה, welches Wort die neueren hebräischen Uebersetzungen für *ἐκκλησία* anwenden, gerechnet werden kann. Dieses Wort ist sowohl im Alten Testament als auch im rabbinischen Schrifttum zu selten belegt. Ernster zu nehmen ist aber עֵדָה, welches Wort ja im Alten Testament nicht sonderlich abgehoben ist von קָהָל. Daß jener Wortstamm auf semitischem Boden wieder mehr in den Vordergrund getreten ist, ergibt sich daraus, daß drei syrische Versionen, die Curetoniana, die Philoxeniana und die Peschitta, Matth. 16 18 und 18 17 ܥܕܬܐ (edta) sagen. Aber aufs Ganze gesehen, verwenden die Rabbinen des Talmud und des Midrasch sowohl קָהָל als עֵדָה nur selten, jenes für größere, dieses für kleinere Gemeinschaften[1]. Häufiger erscheint צִבּוּר, das im Alten Testament einmal in der Bedeutung »Haufe« (2 Kön 10 8) vorkommt und nach Strack-Billerbeck[2] »der eigentliche rabbinische Ausdruck für die israelitische Gesamt- und Einzelgemeinde ist«. Schürer[3] meint demgegenüber, daß »dieser Ausdruck überhaupt nicht die Gemeinde als Gemeinschaft, sondern nur als Gesamtheit im Gegensatz zum Einzelnen bezeichne«. Dalman[4] wiederum bucht צִבּוּר auch als Gemeinde. Der häufigste Ausdruck scheint aber כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל zu sein, wovon im Alten Testament nur der Verbalstamm כנס (= sammeln, versammeln) vorkommt. Dieser Ausdruck hat eine besondere Betonung in dem Sinn, daß bei ihm an die Personifizierung des gläubigen Gesamtisraels gedacht wird[5]. Doch ist zu beachten, daß die sicheren Belege erst aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammen, während die frühere Zeit statt כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל einfach יִשְׂרָאֵל sagt. Sachlich werden wir zwischen קָהָל, עֵדָה, צִבּוּר, כְּנֶסֶת keinen wesentlichen Unterschied festzustellen haben, so daß von dem

[1] Siehe Hermann L. Strack und Paul Billerbeck Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I 1922 S. 733.

[2] I S. 734.

[3] Geschichte des jüdischen Volkes II S. 505.

[4] Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch 1897/1901 sub voce.

[5] Vgl. Strack-Billerbeck I S. 734, dazu Schürer Geschichte des jüdischen Volkes II S. 504: »Sofern die Gemeinde als religiöse ins Auge gefaßt wird, heißt sie כְּנֶסֶת.«

Vokabelgebrauch aus sowieso keine bestimmten Schlüsse gezogen werden können.

Dieses unbefriedigende Ergebnis veranlaßt uns, den aramäischen Sprachgebrauch ins Auge zu fassen, was ohnehin geschehen muß, da das bei der Urgemeinde vorauszusetzende Wort für *ἐκκλησία* auch aramäisch gewesen sein kann. Leider können wir uns hier nicht auf jüdisch-aramäische Denkmäler stützen, die der Zeit Jesu und der Apostel angehören und denen wir deren Sprache ohne weiteres entnehmen könnten[1]. In den Targumen ist für קָהָל gewöhnlich קְהָלָא gesetzt, während für עֵדָה das entsprechende עֲדָתָא nicht vorkommt[2]. Wir werden daher gut tun, עֲדָתָא auszuschalten. Dagegen ist צִבּוּרָא belegt. Der häufigste Ausdruck aber ist כְּנִישְׁתָּא[3].

Und dieses Wort bekommt nun noch dadurch ein besonderes Gewicht, daß es in syrischen, d. h. dem Aramäischen ganz nahe verwandten Versionen für *ἐκκλησία*, bzw. auch *συναγωγή* gebraucht wird. Während die Syra Curetoniana (3. Jahrhundert), die Peschitta (Anfang des 5. Jahrhunderts) und die Syra Philoxeniana (Anfang des 6. Jahrhunderts) für *ἐκκλησία* als die christliche Kirche ܥܕܬܐ (edta) und für *συναγωγή* als die jüdische Synagoge ܟܢܘܫܬܐ (kenuschta) sagen, hat die Syra Sinaitica (3. Jahrhundert, wohl älter als die Syra Curetoniana sowohl für *ἐκκλησία* als für *συναγωγή* ܟܢܘܫܬܐ. (In der Syra Sinaitica ist Matth 16 18 nicht erhalten, dagegen 18 17.) Dem schließt sich im Kranze der syrischen Uebersetzungen die palästinische an, die uns vor allem aus dem sogenannten Evangeliarium Hierosolymitanum bekannt ist[4]. Wenn auch

[1] Vgl. Dalman Jesus S. 21.

[2] Dalman Wörterbuch bucht allerdings diese aramäische Vokabel. J. Levy Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim 1867/68 bringt sie nicht. Wellhausen Matthäus S. 84 sagt: »edta ist nicht palästinisch, sondern syrisch.«

[3] Levy Wörterbuch stellt כְּנִישְׁתָּא und כְּנִישָׁא nebeneinander. Dalman Wörterbuch teilt noch die Vokalisation כְּנִיסְתָּא mit. כְּנִיסְתָּא (ס statt ש, vgl. בְּנֵסֶת) ist für das Versammlungshaus (Synagoge) belegt.

[4] Ausgabe von Paul de Lagarde Bibliothecae syriacae collectae quae ad philologiam sacram pertinent 1892. Vgl. dazu Friedrich Schwally Idioticon des christlich-palästinischen Aramäisch 1893 und Friedrich Schulthess Lexicon Syropalaestinum 1903. Zu allen anderen

das Alter dieser Uebersetzung — die Handschriften stammen aus dem Mittelalter — nicht bestimmt werden kann, so macht sie jedenfalls doch einen altertümlicheren Eindruck als die anderen syrischen Uebersetzungen. Ein guter Kenner des Syrischen[1] meint: »Der Dialekt, in dem diese Stücke (sc. der palästinischen Uebersetzung) geschrieben, der vom gewöhnlichen Syrisch völlig abweicht, dürfte dem, den Jesus und seine Jünger sprachen, am nächsten stehen.« In der Tat findet sich hier das aramäische Wort ܟܢܝܫܬܐ (kenischta) sowohl für die christliche *ἐκκλησία* als die jüdische *συναγωγή*[2]. Von diesen Belegen aus ist es möglich, daß die Urgemeinde und auch Jesus im Falle der Authentie von Matth 16 18 das Wort kenischta gebraucht haben.

Nach den bisherigen Ausführungen kommen für die älteste Gemeinde am ehesten folgende Ausdrücke in Betracht: entweder aus der hebräischen Kirchensprache קָהָל oder aus der aramäischen Umgangssprache קְהָלָא oder כְּנִישְׁתָּא[3]. Wir haben

Syrern vgl. Otto Klein Syrisch-Griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien 1916.

[1] Eberhard Nestle Einführung in das griechische Neue Testament[3] 1909 S. 115.

[2] Schürer Geschichte des Judentums II S. 504: »Im christlich-palästinensischen Aramäisch scheint כנישתא, welches dem griechischen *συναγωγή* entspricht, das gewöhnliche Wort für Kirche gewesen zu sein.« Wellhausen Matthäus S. 84: »Das aramäische Urwort, K'nischta, bezeichnet sowohl die jüdische als die christliche Gemeinschaft. Die palästinensischen Christen haben es immer unterschiedslos beibehalten und sowohl für die Kirche als für die Synagoge gebraucht.«

[3] Die Erklärer — ich nenne hier nur solche, die sich mit der sprachlichen Seite des Textes besonders beschäftigen — schwanken begreiflicherweise zwischen קְהָלָא und כְּנִישְׁתָּא. Für Wellhausen Matthäus S. 84 ist offenbar כְּנִישְׁתָּא (»das aramäische Urwort«) sicher. Nach Zahn Matthäus[4] S. 546 hat »Jesus in seiner Sprache für alle Bedeutungen von *ἐκκλησία* und *συναγωγή* aller Wahrscheinlichkeit nach כְּנִישְׁתָּא oder כְּנִשְׁתָּא gebraucht.« Die von Zahn nicht erörterte Frage ist nun aber die, ob »alle Bedeutungen« so ohne weiteres zusammengenommen werden können. Adalbert Merx Das Evangelium Matthaeus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift 1902 S. 268 sagt zu Matth 18 17: »Ob nun Ješu' Ausdruck keništa oder qehala gewesen ist, das können wir nicht wissen, daß aber die syrische wie die grie-

gesehen, daß קָהָל und damit auch קְהָלָא für die Christengemeinde den Sinn und den Anspruch der israelitischen Gottesgemeinde hervorhebt. Es besteht die Möglichkeit, daß auch der Ausdruck כְּנִישְׁתָּא auf diese israelitische Gottesgemeinde in ihrer Gesamtheit abzielt. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß dieses aramäische Wort wie sein übliches griechisches Korrelat *συναγωγή* die irgendwie (lokal, personenhaft, richtungsmäßig) beschränkte Synagogengemeinschaft meint. Wir würden es also mit einer Sonder-כְּנִישְׁתָּא zu tun haben. Solche verschiedene Synagogen standen im Judentum nebeneinander. Und jede echte Synagoge erhob den Anspruch, daß in ihr und mit ihr die Versammlung Gottes vorhanden sei. Dieser Anspruch konnte ohne Angriff auf andere Synagogen erfolgen, wenn sich etwa landsmannschaftlich gebildete Synagogen friedlich gegen die anderen abgrenzten[1]. Und wenn hier ein Streit entstand, so hatte er nicht die Zuspitzung, daß die eine Synagoge der anderen die Daseinsberechtigung bestritt. Der genannte Anspruch konnte aber auch zu solchem Kampf führen, wenn eine — sagen wir — richtungsmäßig betonte Synagoge andere Synagogen für falsche hielt oder gar in sich allein die rechte Synagoge sah, d. h. der Meinung war, daß nur in ihr und mit ihr die Versammlung Gottes vorhanden sei. Je und je sind im Judentum Synagogen mit solchem Exklusivanspruch aufgetreten. Eine Sondersynagoge der »Frommen« hatte sich schon zur Zeit des Antiochus Epiphanes im Gegensatz zu dem verweltlichten Hohepriestertum, das dem Eindringen des Heiden-

---

chische Wiedergabe die vereinte ortsanwesende (christliche) Gesellschaft bezeichnet, folgt aus der Natur der Sache.« M.-J. Lagrange Evangile selon Saint Matthieu [2] 1923: »On ne saurait déterminer quel mot a employé Jésus en araméen, mais l'un ou l'autre (sc. קְהָלָא oder כְּנִישְׁתָּא) se présentait naturellement.« Andere halten es demgegenüber für sicher, daß Jesus und damit auch die jerusalemische Gemeinde קָהָל gesagt haben; so J. Köstlin in seinem Artikel »Kirche« in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3] X S. 319: »Wie weiterhin im Griechischen des Neuen Testaments das Wort *ἐκκλησία* der LXX = קָהָל sich anschließt, so wird auch dem Wort ‚*ἐκκλησία*' an diesen Stellen ein קָהָל (oder קְהִלָּה) im Munde Jesu zugrunde liegen.«

[1] Vgl. die Liste AGesch 6 9.

tums nicht kraftvoll genug wehrte, gebildet und dabei um die Gesetzeslehrer geschart (1 Makk 2 42: *συναγωγὴ Ἀσιδαίων*, 7 12 *συναγωγὴ γραμματέων*)[1].

In der Urgemeinde von Jerusalem handelt es sich um denselben Vorgang. Von außen gesehen, war diese Urgemeinde, wenn sie sich Synagoge nannte, nur eine Synagoge, nur ein Stück Judentum. Diese Außenbetrachtung, die geläufig wurde, seitdem Judentum und Christentum, *Ἰουδαισμός* und *Χριστιανισμός* als zwei Religionen auseinandergegangen waren, und geläufig geblieben ist bis auf diesen Tag, wurzelt letztlich in der hellenistischen Christengemeinde. Von innen gesehen, war aber diese Urgemeinde, wenn sie sich Synagoge nannte, gerade eine Synagoge, gerade ein Stück Judentum, ja mehr noch: das Judentum selbst. Dieses Stück war ja potentiell das Ganze. Einerseits Stück und andererseits das Ganze! In diesem paradox aussehenden pars-pro-toto-Vorgang liegt das Wesen der echten Synagoge beschlossen. Eine Sonder-כְּנִישְׁתָּא hält naturgemäß fest an allen die Versammlung Gottes konstituierenden Dingen, auch wenn die anderen bekämpften und als verworfen und verstockt angesehenen Juden an eben denselben Dingen festhalten. Eine Loslösung vom Tempel war damit nicht gegeben, auch wenn dieser Tempel von anderen Juden, die nun gerade die äußere Macht hatten, geradezu entweiht wurde. So lange überhaupt der Tempel stand, war für eine Sondersynagoge gar keine andere Haltung als die beschriebene möglich. Und damit hängt dann allerlei anderes in Kult und Sitte ohne weiteres zusammen, was eine solche sich abtrennende Synagoge eben doch als ein Stück Judentum erscheinen läßt. Es bedarf keiner besonderen Darlegung, daß die Urgemeinde in Jerusalem haarscharf dem Bilde entspricht, das wir soeben aus dem Ausdruck כְּנִישְׁתָּא gewonnen haben. Die bei alledem sich aus demselben Ausdruck ergebende Abtrennung einer solchen jüdischen Gemeinschaft von den übrigen jüdischen

[1] Siehe Zahn Matthäus[4] S. 547. Emil Kautzsch übersetzt hier in seiner Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments zu matt mit »eine Schar von Asidäern« und »eine Schar von Schriftgelehrten«.

Gemeinschaften und schließlich vom Judentum selbst war in dieser Urgemeinde bis zum Aeußersten gesteigert. Gerade sie, ja sie allein war das wahre Israel. Es sei hier nur an Röm 9 27 erinnert, wo im engsten Anschluß an jesajanische Wendungen gesagt ist: wenn die Zahl der Söhne Israels ist wie der Sand des Meeres, so wird doch nur ein Rest *ὑπόλειμμα*, שְׁאָר) gerettet werden. In diesem »Rest Israels« allein war der קְהַל יְהוָה deutlich. Und aus welchem Grunde vor allem ist hier der Anspruch bis zum Aeußersten gesteigert? Der Israel verheißene und von Israel erwartete Messias war erschienen in Jesus von Nazareth. Nur die Gemeinde, die sich zu ihm hielt, war die Gemeinde Gottes. Nur in der Messias-Jesus-Synagoge war die Gemeinde Gottes verkörpert. Eine aus der großen Volksgemeinde ausgesonderte und weiter auszusondernde Bekennergemeinde verbürgt den Bestand dieser Volksgemeinde, soweit diese den Anspruch erhob, die Gemeinde Gottes zu sein.

Das Ergebnis unserer zunächst begrifflichen Erörterungen kann nur dies sein, daß die Sondergemeinde die Gesamtgemeinde konstituiert. Anders ausgedrückt: die rechte כְּנִישְׁתָּא ist der קְהָל. Und alles, was wir bei der Erörterung von קְהָל herausgestellt haben, eignet also auch der כְּנִישְׁתָּא. Das, worauf es ankommt, ist nicht verschüttet, wenn die Urgemeinde sich nicht קְהָל, bzw. קְהָלָא, sondern כְּנִישְׁתָּא genannt hat.

Von dem gewonnenen Ergebnis aus, mit dem der Sinn und der Anspruch der Urgemeinde umschrieben ist, können und müssen wir zur Erfassung des ganzen Urchristentums nach rückwärts und nach vorwärts blicken. Was hat die Verkündigung Jesu von Nazareth, soweit sie für uns faßbar, abhebbar von der Predigt der Urgemeinde ist, damit zu tun? Und was hat in diesem Zusammenhang Paulus und die ihn tragende sowie von ihm getragene hellenistische Gemeinde mit der Urgemeinde zu tun? In beiden Fragekomplexen meldet sich die Frage des Katholizismus an.

II. Jesu Wort an Petrus über die Kirche: Die Frage nach der Echtheit von Matth 16 18.

Der vielbehandelten Frage nach der Echtheit von Matth 16 18 hat man auf verschiedenen Wegen beizukommen versucht. Im Vordergrund steht die sachkritische Behandlung der Stelle; das ist begreiflich, wenn man sich ihre sachliche Bedeutung und damit das sachliche Interesse an ihr im Blick auf den Anspruch des Katholizismus verdeutlicht. Gerade für die Sachkritik glauben wir nun von der voraufgegangenen Erörterung über die Wörter und die Sache aus eine feste Grundlage gegenüber schwankenden protestantischen Auslegungen und einer verhärteten katholischen Auslegung gewonnen zu haben. Bevor wir aber auf die an der Stelle Matth 16 18 vorliegende Sache eingehen, gilt es, zwei weiteren Betrachtungsweisen nachzugehen, nämlich der literarkritischen und der textkritischen, deren »Ergebnisse« an sich geeignet sind, ein Gespräch über die Sache überflüssig zu machen.

Der Literarkritiker weist darauf hin, daß Matth 16 18 innerhalb einer dem Petrus geltenden Jesusaussage steht, die bei den synoptischen Seitenreferenten Mark und Luk fehlt. Man kann daraus zwei Folgerungen ziehen: Matth 16 17 – 19 ist nachträglich in den Matth-Text eingeschoben; oder: der Evangelist Matthäus selbst oder auch ein Vorgänger, dem er gefolgt ist, hat diese Worte in einen bei Mark und Luk vorliegende ursprüngliche, auf Jesus zurückgehende oder wenigstens ursprünglichere Fassung des Jesus-Petrus-Gesprächs eingeschoben. Die erstgenannte Folgerung, soweit sie sich als eine rein literarkritische darbietet, ist innerhalb der synoptischen Fragestellung zu grobschlächtig, um ernst genommen zu werden. Gerade bei einer so wichtigen Stelle ist ja besondere Vorsicht am Platze. Aber auch die vorsichtigere zweitgenannte Folgerung hat nicht die Beweiskraft, die ihr vielfach zugestanden wird. Wir begnügen uns ja auch sonst in der Behandlung der synoptischen Evangelien mit einem Verfahren, das man »synoptischen Eklektizismus« [1] nennen kann, und haben daher kein Recht,

[1] Dieser Ausdruck stammt von J. Weiss Theol. Rundschau 1913

von der synoptischen Vergleichung aus Matth 16 17—19 für kein echtes Jesuslogion zu halten. Um einen Einschub seitens des Matthäus handelt es sich ja wohl. Damit ist aber die Frage nach der Echtheit des Logions noch nicht beantwortet. Matthäus hat hier dies aus einer sonst nicht bekannten Ueberlieferung, deren Gütigkeit noch zu prüfen ist, stammende Wort eingeschoben. Dieser Rahmen ist sein Werk. In welcher Situation das rahmenlos überlieferte und so zum Einschub gewordene Wort anzusetzen ist, läßt sich nicht feststellen [1]. Man wird

S. 194: »Wir begnügen uns mit einem synoptischen Eklektizismus und benutzen von Fall zu Fall die Quellen, wie sie uns primär und sekundär erscheinen.«

[1] Eine andere Analyse gibt Rudolf Bultmann Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1919/20 S. 165 ff.; vgl. dazu seine Geschichte der synoptischen Tradition 1921 S. 157. Bultmann meint, Mark 8 31 ff. komme als Fortsetzung von Mark 8 27—30 nicht in Betracht. Das glaube auch ich; vgl. Karl Ludwig Schmidt Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919 S. 217 ff. Wenn Bultmann weiter meint, die Erzählung Mark 8 27—30 und Parallelen sei fragmentarisch, da eine Stellungnahme Jesu zu dem von ihm provozierten Bekenntnis ursprünglich erzählt gewesen sein müsse, so ist das m. E. eine psychologisierende petitio principii, die dem bildhaften, von Haus aus perikopenhaften Charakter der ältesten Jesusüberlieferung nicht gerecht wird. Das Suchen nach dem ursprünglichen Schluß, den nun Bultmann in Matth 16 17—19 gefunden zu haben glaubt, erübrigt sich. — Wenn Hermann Dieckmann S. J. Die Verfassung der Urkirche 1923 S. 132 f. Bultmann und mich sozusagen als Jochgenossen hinstellt, so übersieht er einmal die Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Analysen und dann meine Zurückhaltung in bezug auf die Echtheit der Stelle. Den von Dieckmann aus meinem Buch »Der Rahmen der Geschichte Jesu« zitierten Satz halte ich aufrecht: »Die Verse (17—19) sind ein Einschub des Matthäus, der unter Umständen hier auf eine Tradition zurückgeht, während die Geschichtlichkeit des Mitgeteilten ein Problem ist, das unsere Untersuchung nicht belasten darf«, und wende mich in der vorliegenden Arbeit der damals nicht behandelten Frage zu. — Daß an der Stelle Matth 16 17—19 an eine andere Situation gedacht werden kann, ist von Kattenbusch Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus in den Theologischen Studien und Kritiken 1922 S. 107 f. im Anschluß an A. v. Harnacks noch zu besprechende These auf die Worte *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* beschränkt.

höchstens als wahrscheinlich unterstellen dürfen, daß im Falle der Echtheit die Situation von Matth 16 17—19 eine ähnliche gewesen sein mag wie die von Matth 16 13—16 (+ 20). Mehr läßt sich von der Literarkritik aus nicht sagen. Es ist begreiflich genug, daß der Literarkritiker, wenn er vorsichtig ist, sein Augenmerk auf andere Faktoren richten muß, die dann in die Sachkritik hineinführen.

Steht es mit der Textkritik besser? Wenn wir von ihr aus bestimmte Tatsachen feststellen könnten, so hätte das ja am ehesten die Kraft eines einigermaßen exakten Beweises. Wir haben keine griechische Handschrift und keine alte Uebersetzung, in der Matth 16 17—19 oder wenigstens 16 18 fehlt. Was die Kirchenväter anlangt, darf es heute für ausgemacht gelten, daß aus der Art, wie die strittigen Verse von Justinus Martyr an vorkommen und nicht vorkommen, nichts gegen diese Verse gesagt werden kann [1]. Abgesehen von der Unsicherheit der Auswertung der Väterzitate ist vor allem auf das semitische Kolorit der Stelle zu achten.

Bevor wir diesem Faktor näher treten, muß aber noch auf eine vielleicht vorhandene textgeschichtliche Sonderstellung des Verses 18 innerhalb des Komplexes 17—19 geachtet werden. Der Syrer Ephräm zitiert in seinem armenisch erhaltenen Kommentar zum Diatessaron des Tatian aus diesem verloren gegangenen Werke folgende Worte, die in lateinischer Uebersetzung so lauten: »Et respondit: beatus es Simon. Et portae inferi te non vincent.« (Dazu halten wir eine Stelle aus den Scholien Ephräms zu Jesajas, die folgende Erklärung zu Jes 54 17 bringt: »Omne regnum tibi oppositum non perducat opus suum ad finem, id est vectes inferni non praevalebunt

[1] Vgl. hierzu vor allem August Dell Matthäus 16 17—19, die Grundstelle von dem Primat des Petrus in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1914 S. 1—49. Dell bekämpft in dem ersten Gang seiner Beweisführung mit Recht die Aufstellungen von Joseph Schnitzer (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? [3] 1910), Alfred Resch u. a. Resch (Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 1893 S. 183 ff.) hatte geschrieben: »Es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß in dem von Justin benutzten Exemplar des ersten kanonischen Evangeliums Matth 16 18 gefehlt hat.«

adversus te.«) Statt des *αὐτῆς* V. 18 c, das sich auf *τὴν ἐκκλησίαν* V. 18 b bezieht, haben wir ein te, das sich auf Petrus V. 18 a und nicht auf die Kirche V. 18 b bezieht. Von hier aus gesehen, wirkt V. 18 b (*καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*) wie ein störender Einschub, der im Diatessaron Tatians gefehlt zu haben scheint[1]. Es wäre aber voreilig, aus diesem Befund solchen zwingenden Schluß ziehen zu wollen. Die ganze Art, wie Ephräm den Tatian zitiert und kommentiert, läßt erkennen, daß er eine Paraphrase des kanonischen Matth-Textes gibt, bei dem er mit vielen alten Exegeten der Meinung war, *αὐτῆς* beziehe sich nicht auf *ἐκκλησίαν*, sondern auf *πέτρᾳ* und damit auf *Πέτρος*, der ja diese *πέτρα* darstellt. So wird gerade von Ephräm der kanonische Text indirekt

[1] Für A. v. Harnack ist diese Schlußfolgerung sicher. Nachdem er sie schon früher näher dargelegt hatte, hat er sie in seinem Akademie-Vortrag »Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Matth 16 17 f.)« erneut unterstrichen (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1918 S. 637—654). Dieser Vortrag ist vor allem von katholischen Gelehrten eingehend kritisiert und in seinen textkritischen Darlegungen, z. T. auch in anderen Dingen, m. E. zwingend widerlegt worden: C. A. Kneller Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche in der Zeitschr. f. kath. Theologie 1920 S. 147—169; J. Sickenberger Eine neue Deutung der Primatstelle (Matth 16 18) in der Theol. Revue 1920 S. 1—7; S. Euringer Der locus classicus des Primats (Matth 16 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm in den Beiträgen zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur, Festgabe für Albert Ehrhard zum 60. Geburtstag 1922 S. 141—179. Vgl. zu dieser Kontroverse die knappe und klare kritische Uebersicht in dem Aufsatz von Theodor Hermann Zu Matth 16 18 und 19 in den Theol. Bl. 1926 Sp. 203—207; ferner Hermann Dieckmann S. J. Die Verfassung der Urkirche 1923 S. 66 und 132; Theodor Zahn Matthäus[4] z. St. und Exkurs S. 725—730.

Nur anhangsweise sei die von Zahn S. 541 abgelehnte gefälschte Lesart: »*ἐπὶ* (ohne *ταύτην*) *τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*« hingewiesen, die bei Eusebius erhalten ist. Man wird an diese Lesart erinnert, wenn man bei Kattenbusch Der Spruch über Petrus S. 107 liest: »Denkbar, daß er (sc. der Evangelist Matthäus) in seiner Quelle (Q?) ein Wort Jesu fand, das von seiner Absicht, ‚seine' *ἐκκλησία* auf ‚Kepha' zu ‚erbauen' sprach und das nur er, der Evangelist, glaubte da richtig einzuordnen, wo Jesus mit Emphase von Simon als Kepha gesprochen.«

bestätigt. Es besteht daher keine auch nur einigermaßen gegründete Möglichkeit, durch ein textkritisches Verfahren die Worte »und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen« auszumerzen. Wie der Literarkritiker, so muß auch der Textkritiker, wenn er hier sichere Schritte tun will, sein Augenmerk auf andere Faktoren richten, die dann in die Sachkritik hineinführen [1].

Bei der Sachkritik und damit der Exegese von Matth 16 18 ist von der schon erwähnten Tatsache auszugehen, daß Matth 16 17—19 semitisches Kolorit hat. Die aramäische Vorlage, die hier allein in Betracht kommt, ist durch verschiedene Wendungen gesichert [2]. Die Perikope beginnt mit einer aus dem Alten Testament bekannten Seligpreisung des mit seinem semitischen Vatersnamen angeredeten Simon und schließt mit der typisch rabbinischen Wendung vom Binden und Lösen [3].

[1] So muß es auch schließlich A. v. Harnack machen, weil er offenbar das Gefühl hat, daß seine rein textkritischen Erörterungen nicht ausreichen.

[2] A. v. Harnack, der in dieser Sache früher geschwankt hat, betont in seiner neuesten Abhandlung die aramäische Vorlage sehr stark, aus der er eben nur V. 18 b ausmerzen möchte.

[3] Vgl. dazu jetzt vor allem Strack-Billerbeck z. St. Das Wortspiel *Πέτρος — πέτρα* ist im Griechischen wegen des Genuswechsels ein wenig gestört. Im Aramäischen steht beide Male כֵּיפָא. Das ist schön erhalten in der Syra Curetoniana und in der Peschitta, wo jeweils zweimal ܟܐܦܐ steht, während die anderen syrischen Versionen für *Πέτρος* eine syrische Transskription setzen. Ebenso haben die hebräischen Uebersetzungen des Neuen Testaments durch die Zusammenstellung von פֶּטְרוֹס (*Πέτρος*) und צוּר (*πέτρα*) das Wortspiel verschüttet.

Unverständlich ist mir der Satz bei Wellhausen Matthäus S. 84: »*Ταύτῃ* wird von Blass nach Eusebius gestrichen. Es ist formell allerdings störend, weil es, da das Appellativ Kepha weiblich ist, dazu zwingt, im Aramäischen einen Genuswechsel hervortreten zu lassen, ähnlich dem griechischen *Πέτρος πέτρα*.« Dieser Aeußerung folgt Dell Matthäus 16 17—19 S. 21 f. und kommt zu dem Schluß: »Der Geschlechtswechsel läßt vermuten, daß Matth 16 18 nicht aus dem Aramäischen übersetzt, sondern erst von griechisch sprechenden Christen geschaffen worden ist, die *Πέτρος* nicht mehr als Bezeichnung, sondern nur noch als Name empfanden.« Ebenfalls im Anschluß an Wellhausen stellt Kattenbusch Erwägungen über das Femininum Kepha an. Demgegenüber kann ich

Damit gehört sie in die Anfangszeit der urchristlichen Bewegung. In diese Anfangszeit weist insbesondere noch das eschatologische Bewußtsein: die Gemeinde wird in der Endzeit, wenn die Mächte der Unterwelt die anderen Menschen überwältigen, bestehen und nicht untergehen. Warum ist das so? Weil es sich handelt um den Rest Israels, der gerettet wird, um die Gemeinde der Gerechten der Endzeit. Daß die jerusalemische Urgemeinde von dieser Gewißheit getragen war, ist sicher. Kann, muß auch Jesus in diesem Zusammenhang genannt werden?

Auf Grund unserer sprachlichen Erörterungen ist die Frage dahin zugespitzt: kann Jesus von dem קְהָל, bzw. קְהָלָא oder von der כְּנִישְׁתָּא im Blick auf seine Jünger, deren Sprecher Petrus ist, gesprochen haben? Eine vulgäre Auffassung hüben und drüben, d. h. sowohl bei den Bejahern als auch bei den Verneinern der Geschichtlichkeit des strittigen Jesuswortes hat hier die rechte Aussicht verdorben und verdirbt sie immer wieder. Man denkt bei *ἐκκλησία* an die christliche Kirche als eine konkrete Gemeinschaft, die sich in ihrem Bestand von allen anderen Gemeinschaften, den vorhandenen und den auch nur denkbaren, abhebt. Diese Betrachtung ist an sich in Ordnung und trifft das, worauf es ankommt. Aber ein Vorbehalt muß gemacht werden: in diesem Zusammenhang hat es mit dem Judentum seine besondere Bewandtnis, da dieses Judentum nicht ohne weiteres zu den abgelehnten Gemeinschaften wie irgendein damaliger Kultverein gehört. Und dieser zu machende Vorbehalt weist auf etwas gerade den Begriff *ἐκκλησία* Konstituierendes hin. Es ist nicht so, daß an die Stelle

aber nur feststellen, daß, wie das hebräische כֵּף, auch das aramäische כֵּיפָא nicht femininisch, sondern maskulinisch ist. Vgl. Dalman Wörterbuch sub voce. Nach alledem scheint mir Bultmann Die Geschichte der synoptischen Tradition S. 84 mit seinem Hinweis Recht zu haben, daß das Wortspiel *Πέτρος* — *πέτρα* wegen des störenden Genuswechsels nicht griechisch konzipiert sein kann.« Vgl. auch Zahn Matthäus[4] S. 541: »So entstand der im Original sehr natürliche, in der griechischen Uebersetzung ein wenig wunderliche Satz: ‚Du bist ein Petros, und anschließend an diese Petra werde ich meine Gemeinde erbauen.‘«

einer überlebten Religion und Kirche eine neue Religion und Kirche getreten sei, daß ein Christentum ein Judentum glatt abgelöst hatte. In der biblischen Vorstellungswelt ist ja gerade an einen solchen Vorgang nicht gedacht, wenn von dem neuen Bund geredet wird, der doch den alten Bund voraussetzt. »Nachdem Gott vor Zeiten zu unseren Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage geredet zu uns durch den Sohn, den er zum Erben von allem gemacht hat« (Hebr 1 1—2). In dem Ausdruck ἐκκλησία und in seinen semitischen Entsprechungen ist dieselbe Bindung an das Alte Testament gewahrt [1].

[1] Mit Recht sagt Kattenbusch Der Spruch über Petrus S. 108: »Die Behandlung der . . . Frage (gemeint ist die Frage, ob wir Jesus zutrauen dürfen, die Absicht gefaßt zu haben, eine ἐκκλησία zu ‚erbauen') begegnet unter uns Evangelischen einem Mißtrauen, das ich mir kaum anders erklären kann als so, daß man den Eindruck hat, man werde dadurch dem Katholizismus gegenüber wehrlos. Aber vielleicht ist dieser Eindruck nur ein Vorurteil, das sich an das Wort ἐκκλησία knüpft.« Mir scheint, daß auch Bultmann Die Geschichte der synoptischen Tradition S. 218 die Sache der ursprünglichen ἐκκλησία mit abwegigen Erwägungen belastet, wenn er im Blick auf Matth 16 17—19 und andere Stellen von »spezifisch kirchlichem Interesse« und »universalistischem Standpunkt« spricht. Was ist innerhalb der palästinischen Urgemeinde, der doch Bultmann Matth 16 17—19 zuspricht, das spezifisch kirchliche Interesse, wenn eben diese Gemeinde sich nicht von der jüdischen Gemeinschaft getrennt hat? Was ist ferner der universalistische Standpunkt, dessen Fehlen man doch gerade der palästinischen Urgemeinde vorhält?

Typisch ist die Erklärung bei A. v. Harnack Der Spruch über Petrus S. 647: »Daß Christus überhaupt von der Kirche als der neuen Gemeinde der Gläubigen spricht, findet sich in allen vier Evangelien nur an dieser Stelle und ist ein gewaltiges Hysteron-Proteron.« Es kommt m. E. ganz darauf an, wie man das »neu« versteht, das ja im Text verbotenus nicht zu finden ist. Aber selbst wenn das »neu« als Attribut dastände, dann käme es wiederum ganz auf die rechte Erfassung dieser neuen Konstituierung der alten von Gott verworfenen ἐκκλησία an. A. v. Harnack schränkt ja nun in einer Anmerkung zu seinem soeben zitierten Satz diesen wieder ein: »Natürlich ist nicht das unerträglich, daß Jesus von der ἐκκλησία (siehe LXX = קָהָל), sondern daß er von einer ἐκκλησία spricht, die er als besonderes Haus neben dem Hause Israels bauen wird. Dafür gibt es in den Evangelien keine Parallelen.« Dieser Einschränkung kommt aber der Mat-

Da wir bei einem aramäisch sprechenden Juden als Korrelat für *ἐκκλησία* sowohl קְהָלָא als כְּנִישְׁתָּא voraussetzen können, gilt es, von beiden Möglichkeiten aus den Text durchzuinterpretieren. Setzen wir קְהָלָא in der oben dargelegten Bedeutung voraus, so müssen wir etwa so paraphrasieren: ich werde meine Gemeinde bauen als die Gemeinde Gottes durch einen neuen Bund zwischen Gott und seinem Volk, das jetzt durch euch Jünger, vor allem durch euren Sprecher, den Felsenmann Simon, dargestellt wird. . . . Schwierig bleibt hier jedenfalls die Ausdrucksweise »ich werde bauen« in diesem dem קְהָלָא geltenden Satz. Es stößt sich der Gedanke, daß die Gemeinde, die mit Jesus und seinen Jüngern gegeben ist, Israel, der Rest Israels, das Israel der Endzeit ist, mit dem anders gewendeten Gedanken, daß gerade dies, was Gottes Tat an Jesus und seinen Jüngern ist, von Jesus gebaut werden soll. Es ist begreiflich genug, daß man sich in verschiedenen Richtungen um eine Abschwächung oder gar Beseitigung dieser Schwierigkeit bemüht. Vielleicht ist das *οἰκοδομεῖν* in uneigentlichem Sinn gebraucht, was uns ja sowohl aus dem Alten Testament (בָּנָה) als dem Neuen Testament geläufig ist. Man kann auch daran erinnern, daß wir Matth 16 18 eine nicht ganz treffende Uebersetzung eines uns unbekannten Wortes in einer uns unbekannten Verbform vor uns haben können. Doch was mag ursprünglich dagestanden haben? Vielleicht ist in Anlehnung an den sonst im Neuen Testament belegten Sprachgebrauch vom Bauen = Erbauen (vgl. AGesch 9 31 *ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία . . . . οἰκοδομουμένη*) der Hinweis auf das Bauen überhaupt erst nachträglich eingetragen worden, so daß als ursprünglicher Text dem Sinne nach dies anzusetzen wäre: du Simon, der du Fels heißt, bist der Fels der Gemeinde Gottes, die mit dir sich konstituiert als das wahre Israel; und diese Gemeinde wird nicht untergehen [1].

---

thäus-Text viel näher, als A. v. Harnack sieht. Wie oben dargelegt ist, sieht eine *ἐκκλησία*, selbst wenn sie sich als besonderes Haus, als Sonder-כְּנִישְׁתָּא konstituiert, nicht ein Dasein neben dem Hause Israels, sondern gerade im Hause Israels neben anderen Häusern vor.

[1] Ich begnüge mich mit dieser allgemeinen Erklärung des nicht

Man wird sagen müssen, daß solche Deutungsversuche des *οἰκοδομεῖν* nicht recht befriedigen. Nimmt man den Text, so wie er vorliegt, so wird man vor allem wegen des *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* an ein wirkliches Bauen zu denken haben. Das Einfachste wäre, wenn statt קְהָלָא als Objekt die Sache postuliert werden könnte, die im gewöhnlichen Leben gebaut wird, nämlich das Haus, hebräisch בַּיִת, aramäisch בֵּיתָא. Und auf alttestamentlichem Gebiet ist ein solches Haus unter Umständen das Haus Gottes, *ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ*, von dem Hebr 10 21 in einer Weise die Rede ist, daß man an die Gemeinde Gottes denken muß. Noch deutlicher ist Hebr 3 2—6, wo im Anschluß an Num 12 7 neben Moses *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* Christus *ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ* hingestellt wird. Und wenn es dann von diesem Christus heißt: *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς*, so haben wir damit eine Aussage über die *ἐκκλησία*. 1 Tim 3 15 ist die Gleichung deutlich vollzogen: *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* [1]. Dasselbe ist gemeint, wenn die Christen 1 Petr 2 5 als ein *οἶκος πνευματικός* und Eph 2 22 als ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* angesprochen werden. Von diesen Stellen aus könnte man es verstehen, daß Matth 16 18 hinter der *ἐκκλησία* eine בֵּיתָא, die gebaut werden soll, zu suchen ist [2].

leicht verständlichen *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*. Damit will ich die religionsgeschichtlichen Erklärungen, die Dell Matth 16 17—19 S. 1—49 und vorher Walther Köhler Der Schlüssel des Petrus im Archiv f. Religionswissensch. 1905 S. 214 ff. gegeben haben, nicht beiseite schieben. Was aber, ganz abgesehen von dem Ursprung solcher Bildsprache, im jetzt vorliegenden Text gemeint ist, dürfte ungefähr klar sein. Richtig sagt Karl Holl Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1921 S. 922 A. 1: »Die Pforten der Unterwelt sind als Schlund vorgestellt, der alles Bestehende in sich hinabreißt.« A. v. Harnacks Erklärung, der Sinn des ursprünglichen Textes sei, daß Petrus (also nicht die Kirche) von der Hölle, d. h. nicht vom Tode überwältigt werden solle, also nicht sterben werde, ist nicht gesichert und steht und fällt mit der oben besprochenen und abgelehnten Annahme, daß statt des *αὐτῆς* ein *αὐτοῦ* postuliert werden müsse.

[1] Auf diese Stellen macht mit Recht Th. Hermann zu Matth 16 18 und 19 Sp. 205 aufmerksam.

[2] So Th. Hermann! Zahn Matthäus [4] 547 macht noch auf folgende

Der aufmerksame Leser wird inzwischen gemerkt haben, daß wir uns mit diesem Exkurs über בֵּיתָא von קְהָלָא weg auf כְּנִישְׁתָּא hin bewegen. Es ist gar nicht nötig, *ἐκκλησία* durch בֵּיתָא zu ersetzen, sondern es empfiehlt sich, *ἐκκλησία* durch כְּנִישְׁתָּא zu übersetzen. Daß dieses Wort als Objekt בְּנָא (aramäisch für bauen) gesetzt wird, hat keine Schwierigkeit, wenn wir uns daran erinnern, daß כְּנִישְׁתָּא = *συναγωγή* nicht nur die versammelte Gemeinde, sondern mit und ohne בֵּית davor auch das Haus bedeutet, in dem sie sich versammelt[1]. Alles, was wir bei der begrifflichen Erörterung des Wortes כְּנִישְׁתָּא gesagt haben, trifft auf Matth 16 18 zu. Und sachlich ist ja dieser Vorgang in der Geschichte Jesu nicht vereinzelt. Aus der Menge des jüdischen Volkes hat Jesus eine kleine Schar ausgesondert, die in scharfem Gegensatz zu den pharisäischen Schriftgelehrten und schließlich zum ganzen Volk, das »sich verstockte«, stand. Von der Ueberlieferung über diesen Vorgang wird man mancherlei Abstriche zu machen haben. Eine Vergleichung der kanonischen Evangelien und der lukanischen Apostelgeschichte mit den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten zeigt die Tendenz der Ueberlieferung und offenbar von Anfang an, die Jünger immer mehr in den Vordergrund treten zu lassen. Die zahlreichen Jüngerszenen in den Evangelien sind als solche

Tatsache, die Hermann zur Stützung seiner These gut verwenden könnte, aufmerksam: »Eine andere Anknüpfung für das Bild vom Hausbau bot der jüdische Gebrauch von בית (oder abgekürzt בי) für die Schule eines hervorragenden Lehrers, welcher es z. B. den Nazaräern möglich machte, Jes 8 14 auf die Häuser, d. h. Schulen Hillels und Schammais zu deuten . . .« Oskar Holtzmann kommt in seinem jetzt erscheinenden Kommentar zum Neuen Testament z. St. zum Unechtheitsverdikt, weil er als Objekt zu »bauen« die »Kirche« ablehnt und das »Haus« verlangt: ». . . bei Jesus erwartet man ein bildliches Objekt, das zu *οἰκοδομεῖν* paßt, etwa *τὴν οἰκίαν μου*.«

[1] Vgl. dazu noch Zahn Matthäus [4] S. 728: »Die Jüngerschaft bildete schon damals (sc. zu Lebzeiten Jesu) ein *Haus* und eine Hausgenossenschaft, als deren Hausherrn Jesus sich selbst und deren Glieder er als seine Knechte bezeichnet (Matth 10 25 12 42—51 24 43—51 Luk 12 36—48). Sein eigenes Haus und Hauswesen wird jeder Hausvater doch wohl *sein* Haus nennen dürfen.« Zahn hat m. E. recht: man sollte wirklich nicht so viel Wesens machen von dem *μου* bei *ἐκκλησίαν*.

erst durch eine nachträgliche Rahmenerzählung, die das »Motiv« der Jüngerfrage verwertet, entstanden. Bei alledem aber müssen wir mit einem von Jesus ausgewählten Kreis rechnen, gegen dessen Dasein zu Lebzeiten Jesu weder die Unbestimmtheit der verschiedenen Namenlisten noch das Fehlen des Individuellen sprechen. In der Zeit, wo diese *δώδεκα*-Listen zum mindesten entstanden sein müssen, d. h. in der Zeit der Urgemeinde, fehlt ja auch noch das Persönlich-Konkrete. Abseits und jenseits des Urchristentums erst ist das anders geworden. Und gerade dann handelt es sich um keine wirkliche Konkretheit; denn diese apokryphen Apostelgeschichten mit ihrem novellistischen Gepräge gehören fast in den Bereich des hellenistischen Romans. In der Zeit der Urgemeinde war's demgegenüber wichtiger, daß Jesus die Zwölf um sich hatte, als daß man von all diesen Zwölfen etwas Bestimmtes gewußt hätte. Wenn es aber so ist, dann besteht keine zwingende Veranlassung, Jesus zu seinen Lebzeiten nicht in demselben Zusammenhang zu sehen [1]. Seine sogenannte Kirchenstiftung steht

[1] Vgl. Roland Schütz Apostel und Jünger 1921 S. 72: »Die Möglichkeit, daß Jesus selbst schon auf die symbolische Bedeutung der 12 Bezug nahm, läßt sich nicht a limine abweisen.« Schütz, der sich an Wellhausen und Bultmann anschließt, meint aber dann doch: »Das geschichtliche Kollegium der 12 kann zeitlich nicht viel früher entstanden sein, als Paulus zum Apostel wurde.«

Bultmann, der sich an Wellhausen und Wrede anschließt, kann es gar nicht für eine Frage halten, ob es sich bei Matth 16 18 um ein »echtes Jesuswort« handeln könne (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1919/20 S. 170 ff.). M. E. steigert sich Bultmann hier wie auch in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition« in einen nicht gesicherten Skeptizismus hinein. So wenig auch gegen die Methode einzuwenden ist, jede Einzelgeschichte und jedes Einzelwort der Evangelien zunächst als aus der Gemeinde und nicht von Jesus stammend zu betrachten, so sehr muß doch auf der anderen Seite betont werden, daß im Hinblick auf das bei alledem nicht wegzuwischende Gesamtbild diese Methode nicht in allen Fällen stimmen kann. Man glaubt, durch die Addition vieler Beinahe-Negativa ein großes Ganz-Negativum zu erhalten. Wenn Bultmann in seiner »Geschichte der synoptischen Tradition« S. 37 sagt: »Die *μαθηταί* bedeuten ursprünglich vielleicht gar nicht die bestimmte Gruppe der Zwölf, sondern eine unbestimmte Anhängerschar«, so wird dieses einschränkende »vielleicht« im Laufe

und fällt nicht mit Matth 16 18, ist nicht ein vereinzelter Akt, von dem dort erzählt ist, sondern ist zu verstehen aus Jesu Gesamthaltung seinem Volk gegenüber, in dem, für das, gegen das er ein Zwölferkolloquium als eine besondere כְּנִישְׁתָּא gesammelt und beauftragt hat, den קְהַל יְהוָה darzustellen. Wir wenden an, was wir oben[1] über Sinn und Anspruch der כְּנִישְׁתָּא gesagt haben: die von Jesus aus dem Volke ausgesonderte und weiter auszusondernde Bekennergemeinde verbürgte den Bestand dieser Volksgemeinde, soweit diese den Anspruch erhob, die Gemeinde Gottes zu sein.

Dieser ἐκκλησία, diesem Rest und Kern des Gottesvolkes ist

---

der Darstellung, zu der immer neue Anläufe gemacht werden, allmählich vergessen. Nun kommt es mir aber gegenüber Bultmann nicht allein auf die Warnung vor seiner Hyperkritik an, sondern auf die Feststellung eines durchgehenden Mangels, der auch Bultmanns ungemein starkes Jesusbuch (1926) belastet. Wie bei den Wundergeschichten und den Messiasworten, so fehlt auch bei den Geschichten und Worten, die der Jüngerschaft und der sich in ihr gestaltenden Gemeinschaft gelten, die Berührung mit dem von den Evangelien gebotenen Stoff; über Gebühr wird hier die Konkretisierung, die Verleiblichung der Geschichte Jesu als des Christus vernachlässigt zugunsten einer starken in ehrlicher Teilnahme erfolgten Befragung der Quellen und einer aus ihr sich ergebenden — Konstruktion.

Wie nötig immer wieder die Besinnung ist auf die Reichweite der Methode, der fremden wie der eigenen, und die Notwendigkeit der genauen Exegese, hat mir am meisten Kattenbusch in seinen drei tiefgrabenden und überreichen Untersuchungen zur Kirchenfrage des Urchristentums verdeutlicht. Zu den beiden schon genannten Arbeiten über den Quellort der Kirchenidee 1921 und über den Spruch über Petrus 1922 tritt die Abhandlung in der Festgabe für Karl Müller 1922: Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem. Ich muß der Lockung widerstehen, den von Kattenbusch in Text und Anmerkungen eingestreuten Bemerkungen zur Methode nachzugehen, und beschränke mich auf die Mitteilung von zwei Sätzen. In der zweiten Studie S. 129 heißt es: »Sollen die beiden ‚Parteien' nicht kurzweg sich wie Abraham und Lot verhalten, so müssen sie im Detail ihre *Kräfte messen*.« Und in der dritten Studie S. 323 heißt es: »Wir sehen ja alle, wie kompliziert *und* dürftig die *Quellen* sind. Wohl nicht selten, daß man versucht wird, mehr erkennen zu wollen, als angeht. Aber das muß bis auf weiteres noch riskiert werden.«

[1] Siehe S. 280.

die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν* zugedacht. Matth 16 19 heißt's, daß dem Petrus die »Schlüssel des Himmelreiches« gegeben werden sollen. Wir sehen an dieser Stelle unserer Erörterung noch ab von der besonderen Betonung der Person des Petrus als des Repräsentanten der Jüngerschaft und halten nur den Zusammenhang zwischen *ἐκκλησία* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* fest. Und ein solcher ist ja nicht nur durch die strittige und in der Tat nicht leicht deutbare Stelle Matth 16 19 gewährleistet, sondern durch eine ganze Anzahl anderer Stellen, an denen Jesus zu seinen Jüngern von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* spricht und ihnen deren Geheimnis enthüllt. Mit den Jüngern wird der קְהַל יְהוָה konstituiert. Ihren Sinn bekommt aber diese Konstituierung erst durch den Hinweis auf die kommende und geheimnisvoll schon anbrechende Königsherrschaft Gottes in seinem קְהַל. Die Frage, *ob* Jesus seine Jünger zur *ἐκκλησία* gemacht hat, muß bejaht werden.

Die weitere Frage, *wie* das geschehen ist, dürfte dabei einigermaßen beantwortet sein, zumal da wir Matth 16 18 nicht isoliert haben. Die Frage nach dem »Wie« könnte aber noch schärfer beanwortet werden, wenn wir uns entschließen wollten, noch zwei Ueberlieferungskomplexe mit einzubeziehen, bei denen es sich um das besondere Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde zu seinen Lebzeiten handelt: das sogenannte Messiasbewußtsein und die sogenannte Stiftung des Abendmahls. Nach dem Stand der Debatte wird aber an diesem Punkte unsere Untersuchung nicht nur gefördert, sondern im Gegenteil vielleicht belastet. Deshalb sei hier nur in wenigen Strichen ein Anhang gegeben, der nicht Grundlage sein kann [1].

[1] Kattenbusch Der Quellort der Kirchenidee S. 144 betont demgegenüber in bezug auf den Ausdruck *ἐκκλησία*, es sei »nicht das richtige, bei methodischer Forschung von ihm auszugehen. Denn der Ausdruck *könnte* doch unter einem Unstern gestanden haben, er könnte zu eng oder zu weit sein. Die Jüngerschaft Christi ist älter als ihre Selbstbezeichnung.« Trotz dieser Bedenken habe ich versucht, von dem Ausdruck *ἐκκλησία* aus die Kirchenfrage des Urchristentums aufzurollen. Kattenbusch sagt auf S. 167 mit Recht: *ἐκκλησία* »ist nur zu *übersetzen* mit ‚Kirche', und *der* Ausdruck sagt zu viel und zu wenig!« Wenn es aber so ist, so kommt es eben ganz darauf an,

Wenn Jesus sich für den Messias gehalten und die Danielweissagung vom Menschensohn auf sich bezogen hat, so besteht die Möglichkeit, daß er im Anschluß an Daniel 7 9—28 in sich nicht nur den Menschensohn als Individuum, sondern auch als Repräsentanten des »Volkes der Heiligen des Höchsten« gesehen hat. »Und er mußte dieses *Volk* auch als solches *herausbilden*, ‚schaffen' unter den Menschen. Es lag in seiner Erkenntnis über sich, die er aus Daniel gewonnen, daß er seinen *Belang* für *Gott* daran habe, *ob* und *wie* er ihm Menschen gewinne, an denen und durch die seine (Gottes) Herrschaft über die ganze Welt aus einer Weissagung, Verheißung zur *Tatsache*, zum *Weltgeschehen* werde — soweit ‚Menschen' dabei überhaupt etwas sein (werden) und tun sollten . . . Als der ‚Menschensohn' hatte Jesus nicht mehr, wie der ‚Gottessohn', *allein* mit Gott und für Gott zu leben, sondern unter *Jüngern*, die er sich gewann und so unter sich zusammenfaßte, daß sie ‚zur Einheit' eines *Volkes* unter seiner d. i. *Gottes* Herrschaft wurden.« Die Tragweite dieser von Kattenbusch scharf geprägten und genau begründeten Sätze ist beträchtlich. Das sich hier ergebende Bild stimmt ganz zu dem, was wir oben über die Sonder-כְּנִישְׁתָּא Jesu und seiner Jünger ausgeführt haben. Und eine wichtige Perspektive eröffnet sich: da für Jesus der Danielsche Menschensohn auch der leidende Gottesknecht Jes 53 war, so ist es »letzlich der Gedanke der Hingabe, der restlosen vertrauenden *Unterstellung* unter seinen ‚Herrn', was er für ein ‚Volk' charakteristisch findet. In seinem König und Herrn hat mindestens das *Gottes*volk sich *selbst* verkörpert, in allen seinen Genossen zur ‚Einheit' *verbunden* zu sehen. Das Volk der ‚Heiligen des Höchsten' hat in Jesu Sinn sich wirklich als *solches* zu denken wie eine in ‚Glaube, Liebe, Hoffnung' zu einem *σῶμα*, mit klarem Bewußtsein von der *κεφαλή* und der Aufgabe der *μέλη*, verbundene Gemeinschaft.« Mit diesen Worten macht Kattenbusch die Danielweissagung als den »*Quellort der Kirchenidee*« fruchtbar. Matth 16 18 wird dann aus dem *λαός* eine *ἐκκλησία*.

---

erst mal das Wort *ἐκκλησία* denkbar genau zu verinhaltlichen.

Es versteht sich gut, daß die zuletzt ausgeführten Gedanken die sogenannte Abendmahlsstiftung zu beleuchten und verständlicher zu machen geeignet sind. »Jesus hat den Seinen bei dem letzten Mahl den Ersatz, die Wahrheitsform der (richtig: des) qu'hal Javeh in ihrer herrlichsten Gestalt, der beim Passahfeste, geschaffen. *In seiner Stiftung der ἐκκλησία*, einer ‚Gemeinde' auf *seinen* Namen, *‚durch das Abendmahl'* hat er seine Selbstdeutung nach dem *Danielgesichte* (in Einbeziehung der Jesajaweissagung als der Deutung für die *Art* des ‚Menschensohnes'!) nicht außer acht gelassen, sondern *auf die Spitze geführt.*« »*Das Abendmahl ist der Akt der Gründung seiner ἐκκλησία*, seiner ‚Gemeinde' als *solcher*, gewesen.« Auch diese Folgerungen Kattenbuschs[1] würde ich für zwingend halten, wenn ich nicht gegen ihn, der 1 Kor 11 23 ff. für den ältesten und sichersten Bericht über die Abendmahlseinsetzung hält, Luk 22 15. 16. 18 für den ältesten uns erreichbaren Bericht halten müßte[2]. Aber es muß doch auch noch dies gesagt werden: es ist nicht abwegig, wenn die späteren Abendmahlsberichte den Leidens- und Todesgedanken als Heilstatsache einbezogen und

[1] Mit betonter Absicht habe ich oben im Text die wichtigsten Sätze Kattenbuschs in extenso mitgeteilt. In keiner neueren Untersuchung der Kirchenfrage des Urchristentums sind so wichtige Dinge verhandelt wie in denen Kattenbuschs. Man fragt sich, warum seine Abhandlung aus dem Jahre 1921 keine kennbaren Nachwirkungen gehabt hat und hat. Vielleicht liegt's daran, daß ihr Verfasser bei aller Plastik des Ausdrucks kniffelig und umständlich schreibt, und dann auch daran, daß man sich bei der Ueberfülle des Stoffs und der Gesichtspunkte nicht leicht zurechtfindet. Was ich oben auf S. 291 f. A. 1 bei Bultmann vermisse, leistet weithin Kattenbusch. Dabei ist nicht das die Frage, ob und wie man diese oder jene strittige Stelle »retten« kann, sondern ob und wie man das Aufkommen und Sein der Kirche des Urchristentums versteht. Und diese Frage wird einer zwingenderen Lösung zugeführt, wenn man mit Kattenbusch die oben genannten Komplexe ins Auge faßt. Vor allem verzichten wir gerade so auf eine von uns ausgehende allgemeine Konstruktion und erkennen Jesus in dem besonderen Zusammenhang mit seinem Volk und dem Alten Testament.

[2] Vgl. den Artikel »Abendmahl in Neuen Testament (Urchristentum)« von Karl Ludwig Schmidt in der jetzt erscheinenden zweiten Auflage des Handwörterbuches »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«.

den Gemeinschaftsgedanken stärker unterstrichen. Und schließlich — damit schließt sich für uns hier der Ring — ist's Luk 22 15 ff. nicht anders als Matth 16 17—19: beide Male ist die sich konstituierende Jüngergemeinschaft der Hinweis, das Angeld auf das kommende Gottesreich.

Zur Frage nach dem »Ob« und »Wie« der ἐκκλησία-Konstituierung kommt die Frage nach dem »Wann«, die schon angeschnitten ist, ohne recht beantwortet werden zu können. Das liegt in der Natur der Sache. Die Evangelien vertragen keine chronologische und psychologische Untermalung[1]. Aber eins geben die Quellen doch einigermaßen deutlich an die Hand: die Stellung Jesu zu seinem Volk ist einerseits damit gegeben, daß er versucht hat, das ganze Volk, ganz Israel zu gewinnen, und andererseits damit, daß er sich dann doch auf seine Jünger als den Rest Israels zurückgezogen hat. Daß nur die Jünger als solcher Rest die ἐκκλησία darstellen, um dann diese nach der Leidensverzweiflung auf Grund von Ostern zu mehren, ist verbotenus nur Matth 16 17—19 deutlich, nicht aber Matth 18 17, an der einzigen zweiten Stelle, wo noch das Wort ἐκκλησία vorkommt. Denn Matth 18 15—17 haben wir es mit der Gemeinde nach Ostern zu tun, deren katechismusartige Stücke Jesus in den Mund gelegt sind[2].

Wir haben bisher von den Jüngern Jesu als der ἐκκλησία gesprochen. Nun aber wird Petrus eine Sonderstellung in diesem Jüngerkreis zugewiesen: er ist ein Felsen(-mann), und auf diesem Felsen soll die ἐκκλησία erbaut werden. Die Frage, ob Simon als כֵּיפָא eine Sonderaufgabe innerhalb der כְּנִישְׁתָּא von Jesus übertragen worden ist, muß bejaht werden, da eine nachträgliche Entstehung des Hinweises auf diese petrinische Sonderstellung nicht recht plausibel zu machen ist. Soweit hier von den Kritikern nicht die ganze Stelle Matth 16 17—19, sondern nur diese Petrus-Sache ins Auge gefaßt wird, denkt man an ein

[1] Wiederum gut Kattenbusch Der Quellort S. 166: »... Das knappe evangelische Material, das jedem anderen Gesichtspunkt eher angepaßt ist als dem chronologischen ...«

[2] Vgl. Bultmann Die Geschichte der synoptischen Tradition S. 85; ferner Kattenbusch Der Spruch über Petrus S. 109 f.

vaticinium ex eventu. Nun sieht aber der eventus für Petrus gar nicht so aus, wie man auf Grund von Matth 16 17—19 vermuten möchte. Petrus ist innerhalb der Urgemeinde von Jerusalem der besonders Ausgezeichnete. Bei genauerem Zusehen indes ist er dennoch mehr eingeebnet worden, als gerade Jesu auszeichnendes Wort an ihn schließen läßt. Nirgends vor allem wird deutlich, daß sich die Zwölf in ihrem Glauben an den Auferstandenen — und hier sitzt das allein Entscheidende — von Petrus abhängig gefühlt haben. Eher ist sogar zu sagen, daß die Autorität des Petrus auf Widerstand stieß. Er mußte sich ja nicht nur mit Paulus auseinandersetzen, sondern doch auch mit den Männern des Urkreises, die ihm auf dem Nacken saßen. Es braucht hier nur an den von Paulus Gal 2 erzählten peinlichen Vorfall in Antiochien erinnert zu werden, bei dem Petrus deshalb eine so unrühmliche Rolle spielte, weil der Herrnbruder Jakobus, der Papst oder Kalif der jerusalemischen Gemeinde, ihn durch seine Abgesandten aus der Bahn warf. Und dennoch ist Petrus in einem gewissem Sinne die auch den Jakobus überragende Autorität geblieben. Da er mit seinem Auferstehungserlebnis wohl chronologisch, aber nicht potentiell eine besondere Auszeichnung hatte, so ist ein gewisser Rätselrest am ehesten gelöst, wenn dieser Petrus eben vom Herrn selbst her eine schlechterdings verbindliche Autorisierung besaß, wenn er eben im Lichte eines Herrnworts wie Matth 16 17–19, insbesondere 16 18 stand. Einerlei wie sich dieser Felsenmann als Charakter bewährte — er hat sich tatsächlich nicht immer bewährt —, er blieb dennoch der von Jesus ausgesuchte Fels, der als solcher die anderen Mitzeugen der Auferstehung Christi überragte [1].

[1] Auch hier stimme ich dem Ergebnis zu, zu dem Kattenbusch: Die Vorzugsstellung des Petrus (vgl. vor allem S. 329 ff.) vorstößt. Seinen eingehenden Darlegungen, in denen er sich (im ganzen erfolgreich) mit Holl auseinandersetzt, nachdem er in seiner Abhandlung »Der Spruch über Petrus usw.« der Stelle Matth 16 19 eine besondere, den Petrus charakterisierende Note abgewonnen hat, kann und brauche ich hier im einzelnen nicht nachzugehen. Viele Dinge aus Kattenbuschs bohrender Einzelexegese leuchten mir vorerst nicht ein. Sein Unterbau für die oben im Text von mir knapp entwickelte These ist

Es geht auch nicht an, in der Gefolgschaft Luthers den Petrus einzuebnen. Die vulgäre protestantische Auffassung geht von einer durchaus möglichen, wenn auch nicht gerade auf Grund des Zusammenhanges Matth 16 13—20 gesicherten Deutung aus, daß Petrus hier wegen seines starken Glaubens an Jesus für einen Fels erklärt werde, und fügt als weitere Deutung hinzu, daß mit dem Fels der Glaube des Petrus gemeint sei. Luthers eigene Erklärung, der sich die protestantische Polemik anschließt, ist differenzierter und dabei kühner. Am deutlichsten dürfte sich der Reformator über den locus classicus des päpstlichen Primats in seiner Responsio ad librum Ambrosii Catharini aus dem Jahre 1521 ausgesprochen haben[1]. Luther formuliert hier die Streitfrage so: »Summa primae omnium quaestionis est, an Christus Matth. XVI. Romanam Ecclesiam fecerit Caput, Magistram, Principem, Dominam, Primam Ecclesiarum totius orbis per ista verba ‚Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam'[2].« Die Lösung der Streitfrage findet Luther so: »Concludo ergo adversus te, demonstrative convictum, verbum Christi Matt XVI ad nullam personam pertinere, sed ad solam Ecclesiam in spiritu aedificatam super Petram Christum, non super Papam nec super Romanam Ecclesiam[3].« Diese Schlußfolgerung, die Luther als zwingend hinstellt, scheitert an dem Wortlaut unsrer Stelle. So richtig es ist, daß wir es bei dem Jesuswort an Petrus nicht mit der Romana Ecclesia zu tun haben, so unrichtig ist es aber, daß hier nicht Petrus angeredet sein soll. So richtig es ist, daß die Kirche im Geiste gebaut ist auf die Petra Christus und nicht auf den Papst und die Romana Ecclesia, so unrichtig ist es, daraus zu folgern, daß nicht die Petra Simon, der ja deshalb Petrus heißt, gemeint sein soll. Welches Anliegen die Luthersche Auslegung beherrscht, zeigen folgende Worte: »Igitur sicut Petra ista sine peccato, invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis, ita necesse est Ecclesiam sine peccato, invisibilem et spiritualem sola fide per-

breiter, als es eigentlich möglich und — nötig ist.

[1] Weimarer Ausgabe Bd. VII.

[2] W.A. VII S. 708.

[3] W.A. VII S. 709.

ceptibilem esse: oportet enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis, sicut dicimus: ‚Credo Ecclesiam sanctam Catholicam', at fides est rerum non apparentium. Qua re hoc verbum Matthei ‚Tu es Petrus' per dis diapason a Papatu et visibili Ecclesia eius distat, immo eam funditus subvertit et Synagogam Satanae facit[1].« So richtig es ist, daß die an sich unsichtbare und geistige Kirche allein im Glauben wahrnehmbar ist und daß ihre Grundlage dieselbe Beschaffenheit hat, haben muß wie ihr ganzes Gebäude, so unrichtig ist es, daraus zu folgern, daß Petrus nicht das fundamentum sein soll. Der Wortlaut und der Sinn von Matth 16 18 läßt es nicht zu, Petrus, der herausgehoben wird, einzuebnen. Und dieses Einebnen stellt Luther fest, richtiger dieses Einebnen fordert Luther, wenn er sagt: »Hic locus Mathei non nisi de piis aedificatis in spiritu sancto loquitur, nec Petram nisi Christum habet, nec Ecclesiam nisi totam Catholicam eamque sanctam, in qua et ipse Petrus tanquam membrum coaedificatur super eandem Petram, in qua omnes Christiani aequantur: de rebus enim sanctis Christus noster loquitur, quas impiis tribui nullo modo licet, ut plane hoc verbum Christi non plus pertineat ad Papam quam illud ‚Beati pauperes spiritu' aut simile, quod communiter omnibus dicitur[2].« So richtig es ist, daß Petrus als ein Glied der Ecclesia auf demselben Felsen miterbaut wird, in dem alle Christen gleichgemacht (eingeebnet) werden, so unrichtig ist es, daraus zu folgern, daß Matth 16 18 von diesem Gleichmachen (Einebnen) des Petrus spricht. Die Meinung, daß Matth 16 18 mit Matth 5 3 auf einer Linie liege, dieselbe Adresse habe, ist charakteristisch, aber in dieser Zuspitzung unmöglich.

Man fragt sich, warum Luther aus richtigen Einsichten unrichtige Folgerungen gezogen hat, warum er entgegen dem klaren Wortlaut die besondere Stellung des Petrus negiert hat. Mir will scheinen, daß Luther Petrus und Papst fast in der Form einer Gleichung zusammengebracht hat, ohne daß gerade dazu eine zwingende Veranlassung besteht. Dabei hat auch

[1] W.A. VII S. 710. An dieser Stelle ist zum erstenmal von dem Unterschied zwischen der Ecclesia invisibilis und der Ecclesia visibilis gesprochen.

[2] W.A. VII S. 718 f.

Luther doch eine gewisse Scheu vor dieser Gleichung gehabt, wenn er am Schluß der zuletzt mitgeteilten Stelle sich doch nicht dazu versteigt, zu sagen, Matth 16 18 beziehe sich nicht mehr als Matth 5 3 auf Petrus — diese eindeutige Schlußfolgerung erwartet man eigentlich —, sondern hier nun vom Papst redet. Die Abgrenzung gegenüber der katholischen Ausnützung für Rom ist aber dadurch notwendig und gesichert, daß es sich an der Stelle Matth 16 18 wirklich um Petrus und nur um ihn, nicht um seine Nachfolger handelt. Daß auch ein Petrus ein membrum der Ecclesia ist und als solches unter dem Worte Christi wie jeder andere Gläubige steht, ohne daß dies verbotenus Matth 16 17–19 gesagt zu werden braucht, hat Luther richtig erkannt. Aber verkannt ist, daß der Tenor der umstrittenen Stelle darin liegt, daß Petrus *einer* aus der Reihe der Gläubigen ist mit besonderem Auftrag und mit besonderer Verheißung. Das kann und soll dem Petrus nicht genommen werden, auch wenn ihm damit kein hierarchischer Anspruch extra fidem zugestanden werden soll, geschweige denn, daß eine hierarchische Nachfolge abgeleitet werden dürfte. Wenn wir Matth 16 18 bzw. 16 17–19 so auslegen, so bringen wir nicht unsere Auslegung, sondern die Auslegung der urchristlichen Gemeinde, soweit Paulus ihr entscheidender, ihr legitimer Wortführer ist. Und Luther [1] hat in der Gefolgschaft des Paulus

[1] Bei dem gegenwärtigen Stand der Debatte scheint es mir ein unabweisbares Bedürfnis zu sein, Luthers Erklärung von Matth 16 18 zu würdigen und die in ihr niedergelegten Erkenntnisse an den richtigen Ort zu rücken. Auch heute noch stehen manche Modernisten, die von der katholischen Kirche ausgeschlossen worden sind, auf dem Standpunkt, daß Matth 16 18 dem römischen Papsttum gelte und daher mit Recht um die Kuppel der Peterskirche in Rom geschrieben sei, daß aber dieses Wort unecht sei, unecht sein müsse. Dabei schließen sich die einen an Schnitzers Buch über die Entstehung des Papsttums an, während die anderen den Zusammenhang mit der Urgemeinde zugeben müssen. Aber das Ressentiment ist jeweils dasselbe. Zur zweiten Gruppe gehört Friedrich Heiler Der Katholizismus 1923 S. 39 ff., für den Matth 16 18 nur ein »angebliches Logion Jesu« ist und der triumphierend ausruft: »So zerbrechen alle Stützen, an welche die kirchliche Hierarchie sich klammert . . .« (S. 43). M. E. hat sich Heiler zudem eine scharfe Erkenntnis der uns beschäftigenden

gespürt, daß bei der katholischen Ausnützung der Stelle als des locus classicus für den römischen Primat ein Wesentliches, nämlich nichts anderes als die Rechtfertigung verschüttet worden ist. In jedem Jesuswort spricht die Rechtfertigung, auch wenn in ihm von ihr nicht direkt gesprochen wird. Die sich uns aufdrängende Frage, warum in solchem Zusammenhang gerade der Jünger Simon als Petrus zur Petra Ecclesiae ausersehen worden ist, mag dabei eine mehr oder minder plausible psychologische Beantwortung finden[1], kann aber letztlich ebensowenig beantwortet werden wie die Frage, warum Gott das Volk Israel auserwählt hat. Mit Israel ist's nicht anders als mit Petrus! Israel ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt, weil ein Rest gemäß der Verheißung sich bekehrt. Auch Petrus ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt, weil er gemäß der ihm gewordenen Verheißung das fundamentum Ecclesiae geworden ist[2]. Die Fragen nach dem Verhältnis des Paulus zu Petrus, nach der

Dinge durch eine an sich mögliche, aber letztlich nicht förderliche Fragestellung verbaut, wenn er die Stellung Jesu zum späteren katholischen Kirchentum an der zur jüdischen Religionsgemeinschaft als einer Parallele zu diesem verdeutlichen will (S. 25 ff.). Gerade der Lutherschen Erklärung gegenüber ist der Rückzug auf ein Unechtheitsverdikt bequem, aber eben sachlich unmöglich.

[1] Eine solche gibt Kattenbusch Der Quellort der Kirchenidee S. 167 A. 1: »Es ist in jedem Fall für Jesus beglückend gewesen, daß *er* (sc. Petrus), gerade er, ihn begriffen.« Abgesehen davon stößt auch hier wieder Kattenbusch zum Wesentlichen vor, wenn er Simon Petrus als den »*Wortführer* der Jünger, sofern sie zum ‚Glauben' gekommen«, hinstellt und dies vorausschickt: »Simon ist der individuelle Name, Petrus die Andeutung der Stellung (der ‚Aufgabe') . . . *Πέτρος* ist ein ‚Repräsentant' . . .«

[2] Nachträglich stelle ich fest, daß Karl Heim Das Wesen des evangelischen Christentums 1925, [2] 1926 der Stelle Matth 16 18 einen eigenen Abschnitt gewidmet hat und zu einem ähnlichen Ergebnis wie ich gekommen ist: »Es ist eine merkwürdige Ironie der Weltgeschichte, daß gerade dieses Christuswort in Riesenbuchstaben an der großen Basilika des Papstes prangt, gerade dieses Christuswort, das, in seinem ursprünglichen Sinn verstanden, das Papsttum in jeder Form ausschließt und verbietet, weil es wie kaum ein anderes dem Apostel eine einzigartige, schlechterdings unwiederholbare Stellung im pneumatischen Gottesbau anweist« (S. 36).

Auseinandersetzung zwischen Heidenchristentum und Judenchristentum, nach dem Aufkommen des Katholizismus melden sich. Diesen Fragen gilt es nunmehr nachzugehen, wenn wir wissen wollen, was die Kirche des Urchristentums ist.

III. Paulus und Petrus: Heidenchristentum, Judenchristentum, Katholizismus.

Soweit wir im Anschluß an den Ausdruck ἐκκλησία mit seinen Entsprechungen Erörterungen über die Kirche angestellt haben, haben wir die Einhelligkeit des Urchristentums in dieser Sache unterstellt. Wie ist aber dann der bekannte Gegensatz zwischen Paulus und der palästinischen Urgemeinde zu verstehen? Geht es hier denn nicht gerade um die rechte Erfassung dessen, was die Kirche ist?[1].

Wenn die Urgemeinde von Jerusalem sich empfunden und dargestellt hat als die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die durch die Auferstehungsvorgänge konstituiert ist, so hat sie dabei ein Doppeltes stark betont: einmal die besondere Zuständigkeit der Urjünger, in allen auftauchenden Fragen, wie sie die Kirche auch außerhalb Jerusalems beschäftigen, die gültige Entscheidung zu geben; und dann, damit zusammenhängend, die Vorortschaft Jerusalems. Autoritative Persönlichkeiten und ein heiliger Ort bilden den Mittelpunkt der Kirche. Wenn von Gott durch die Auferstehung Christi eine ἐκκλησία neu errichtet worden ist, so gilt es, diesen Bau in seinem Bestand durch ganz bestimmte und ausgesonderte noch lebende Persönlichkeiten zu sichern, die

[1] Die unser Thema am meisten fördernde Arbeit verdanken wir Karl Holl Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1921 S. 920 bis 947. Deissmann Paulus ² S. 165 sagt, daß ihm »die sehr ertragreiche Studie noch nicht in allen Punkten eingeleuchtet« habe. Kattenbusch Die Vorzugsstellung des Petrus S. 322 hält »die Studie von Holl für die bisher wichtigste Auseinandersetzung mit Sohms bekannter These über den Charakter der ursprünglichen christlichen Ekklesia« und setzt sich mit ihr auseinander. Ich möchte auch eine solche Auseinandersetzung implicite leisten, indem ich mich möglichst eng an das oben formulierte Thema, dem ja Holls Darlegungen in erster Linie gelten, halte.

ihren Auftrag von Christus empfangen haben. Nicht dies ist entscheidend, daß in einer Fülle von Pneumatikern, insbesondere Charismatikern die Kirche immer wieder neu konstituiert wird, sondern allein dies, daß sie auf Grund einiger bestimmt abgegrenzter Erscheinungen des Auferstandenen in und mit einigen wenigen Menschen konstituiert ist. Daß die jerusalemischen Messiasgläubigen von einem solchen Autoritätsbewußtsein getragen sind, ist nicht nur in der im einzelnen als Geschichtsquelle ja strittigen Apostelgeschichte zu lesen, sondern auch aus dem Bericht des Apostels Paulus 1 Kor 15 1 ff. zu entnehmen, wenn dort dieser Heidenapostel seine Christuserscheinung vor Damaskus mit den Christuserscheinungen des jerusalemischen Kreises auf eine Linie rückt. Diese Urapostel sprechen sich besondere Rechte zu, sie beanspruchen den Unterhalt seitens der Gemeinde, sie bestellen »Diakonen« für besondere Aufgaben. Kurz: sie gelten als die Säulen des von Gott aufgerichteten Baues. Namentlich gilt das für Simon Kephas und den Zebedaiden Johannes, zu denen dann noch der Herrnbruder Jakobus fast wie ein Papst oder Kalif tritt. Und sie mit ihrem Anhang fühlen sich an Jerusalem gebunden. Nur Petrus scheint als ein wirklicher Missionar Reisen unternommen zu haben. Dabei ist und bleibt aber Jerusalem der Mittelpunkt der Gemeinde. Andere Gemeinden sind nur ihre Ableger. Jerusalem ist der Vorort der Christenheit[1].

Paulus hat die jerusalemische Urgemeinde mit diesen ihren Ansprüchen bejaht, aber zugleich einen scharfen Kampf gegen die Ueberbetonung des Persönlichen (die Urapostel als Dauer-Autoritäten!) und des Lokalen (Jerusalem als der Vorort!) geführt. Beides, das Persönliche und das Lokale, ist für Paulus

[1] In der scharfen Zeichnung dieses Bildes von der Urgemeinde wird man Holl nicht überbieten können und dürfen. Eher wird man von Holls Darstellung einige Abstriche zu machen haben. Vor allem ist seine Exegese von 1 Kor 15 1 ff. unsicher und zwar gerade in dem Novum, daß der Herrnbruder Jakobus zu den »Aposteln« (οἱ δώδεκα + Jakobus = οἱ ἀπόστολοι πάντες) gehöre. Der Exeget, der Historiker ist, will hier mehr wissen, als er wissen kann. Aber trotz solcher zu machenden Abstriche scheint mir Holls Gesamtbild von der Urgemeinde richtig zu sein.

ungemein wichtig. Denn ohne die Urapostel und ohne Jerusalem gibt es keine ἐκκλησία: mit den Uraposteln und in Jerusalem ist diese konstituiert worden. Und das muß konstitutiv bleiben. Aber abwegig ist der Anspruch der Urjünger, daß sie als Personen und daß Jerusalem als Ort verpflichtend seien.

Was hier auf dem Spiele gestanden hat und wie die Schwierigkeit allein hat gelöst werden können, hat Paulus endgültig verdeutlicht: er hält von seinen Anfängen an durch seine ganze Wirksamkeit hindurch die Verbindung mit diesen Uraposteln und diesem Ort Jerusalem für wesentlich, weil eben nur hier die ἐκκλησία zuerst sichtbar geworden ist in einer Folge von Ereignissen, die nicht hinweggewischt werden dürfen. Aber aus diesen Ereignissen haben weder Menschen noch ein Ort herrschende Befugnisse abzuleiten. Denn gesprochen hat ja in den Aposteln Christus, der erkennbar ist im πνεῦμα, das nicht an den Ort gebunden ist. Während die »Säulen« von Jerusalem, die als solche gesetzt sind, sich selbst übersteigern, indem diese Urapostel einer theokratischen Wucherung verfallen, rückt gerade Paulus in der Beurteilung seiner eigenen Person von jeglicher theokratischen Wucherung ab, obwohl er an sich ebensolche Ansprüche hätte stellen können. Er betont seine Person, insofern er sein Auferstehungserlebnis zu den konstitutiven Auferstehungsvorgängen rechnet, aber er überbetont seine Person nicht. Er fühlt sich seinen Gemeinden gegenüber nicht als die zuständige Autorität sozusagen in einem Rechtsverhältnis der Ueberordnung. Die Art z. B., wie er von seiner Tauftätigkeit (1 Kor 1) spricht, zeigt, daß es ihm gerade nicht ankommt auf die rechtlich sich auswirkende Institution, sondern auf die Verkündigung des Herrn. Jerusalem bleibt auch für Paulus die ausgesonderte Stadt, die heilige Stadt des neuen Bundes, der ja hier seine grundlegende erste Darstellung gefunden hat. Die jerusalemische Urgemeinde aber will mehr: aus dem sicherlich wesentlichen prius will sie ein potius machen. Legitim war ein solches potius eher im Judentum, solange Jerusalem die Stadt des einen Tempels und damit die heilige Stadt war. Und es hielt sich ja nun auch die christliche Urgemeinde an diesen Tempel. Dieser konnte aber nicht für die

Christen wie für die Juden konstitutiv sein, wenn in der christlichen Auffassung der κύριος Χριστός selbst der Mittelpunkt seiner Gemeinde geworden war. Wieder klärt das Verhalten des Paulus die Schwierigkeit: auch er mochte wie die Urgemeinde daran gedacht haben, daß in der heiligen Stadt Jerusalem das Gottesreich anbrechen werde, an der Stätte eben des Tempels[1]. Eine lokale Beschränkung ist aber damit für ihn nicht gegeben. Vielmehr haben wir in der paulinischen Erfassung der Kirche als des allenthalben gegenwärtigen σῶμα Χριστοῦ die lokale Entschränkung verankert.

Und dennoch hat Paulus spezifische Befugnisse der Urgemeinde und ihrer Mandatare anerkannt. Im Lauf der Verhandlungen auf dem sogenannten Apostelkonvent legt die Urgemeinde als ein von Paulus anerkannter Schiedsgerichtshof ihm eine Verpflichtung auf, die seine ganze Wirksamkeit schwer belastet: das Kollektenwerk für die Armen in Jerusalem. Man kann ernsthaft die Frage aufwerfen, ob Paulus hier nicht der Urgemeinde zu weit entgegengekommen ist. Es ist denkbar, daß er Menschlichkeiten des Urkreises schonend behandelte, um jedenfalls den ihm wichtigen Zusammenhang zu wahren. Es ging ja dabei nicht um persönliche Diplomatie und Taktik, sondern um die schuldige Rücksichtnahme auf Männer, die bei aller menschlichen Rechthaberei und Dürftigkeit eben doch als erste die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ dargestellt hatten. Wie wenig das Verhalten des Paulus auf Diplomatie und Taktik hinauslief, ergibt sich einigermaßen zwingend daraus, daß er sich nicht scheute, diese Männer des Urkreises an den Pranger zu stellen, mit einer gewissen Ironie von diesen στῦλοι als den δοκοῦντες (στῦλοι) εἶναι (Gal 2) zu sprechen und gar den Petrus, der sich im Verkehr mit Heidenchristen nicht zurechtfand,

[1] Kattenbusch Die Vorzugsstellung des Petrus S. 344 f. hebt diesen Einzelzug mit Recht hervor und meint: »Paulus scheint mit den Jerusalemern die *Orts*hoffnung geteilt zu haben, was am ehesten es verständlich macht, daß er offenbar im Gemüte an der Stadt dauernd hing.« Das wird richtig sein; doch muß hinzugefügt werden, daß die Gebundenheit des Paulus an die heilige Stadt des Judentums wie an das Judentum überhaupt mehr ist als das menschlich begreifliche und ergreifende Verhalten einer pietätvollen Psyche.

der Heuchelei zu zeihen. An diesem ganz auf die Sache gerichteten, von der Person absehenden Verhalten dürfte deutlich werden, daß Paulus sich in der von der Urgemeinde angeordneten Kollekte nicht etwas aufdrängen ließ, sondern daß er diese seinen Gemeinden auferlegte Steuer bejahte. Und damit ist gegeben, daß er eine sehr konkrete Rechtsbefugnis der Urgemeinde bejahte. Man könnte höchstens dies meinen, daß Paulus hier eher nachgeben, einen Kompromiß schließen konnte, da ja schließlich mit der Unterstützung einer verarmten Gemeinde kein Schaden angerichtet wurde. Aber die Caritas ist hier nicht das Entscheidende. Gewiß, in Jerusalem wird Armut geherrscht haben. Aber es war nicht so, daß für die *Armen* von Jerusalem gesorgt werden mußte, sondern so, daß für die Armen von *Jerusalem* gesorgt werden mußte[1]. Ein psychologisches Verständnis des Verhaltens des Paulus in der Richtung etwa, daß es ihm wie in allen Lagen so auch in dieser Lage auf die Betätigung der christlichen Bruderliebe ankam, ist nicht ohne weiteres falsch, führt aber schließlich in die Irre, wenn man bei einer derartigen Erklärung stehen bleibt.

[1] Holl Der Kirchenbegriff des Paulus S. 936 ff., dem hier Kattenbusch etwas zögernd folgt, hat in der Betonung dieser Zusammenhänge durchaus recht. Der scharfsinnige Versuch Holls, den eigentlichen Namen der Urgemeinde in dem Ausdruck *οἱ ἅγιοι ἐν Ἰερουσαλήμ* oder schlechthin *οἱ ἅγιοι* zu finden und diesen mit der Bezeichnung *οἱ πτωχοί* (vgl. die Anschauung von den אֶבְיוֹנִים) zu identifizieren — wir hätten dann zwei beliebig wechselnde Sondertitel für die Urgemeinde vor uns —, ist nicht in der Weise zwingend, daß die Frage der wirklichen Armut gar keine Rolle gespielt haben dürfte. Es werden schon Arme gemeint sein, aber eben Arme von *Jerusalem*. Gar nicht so übel meint Kattenbusch Die Vorzugsstellung des Petrus S. 345: »Vielleicht hatte israelitischer Erwerbssinn in der Gemeinde zu Jerusalem sich theokratisch verbrämt.« Damit kann in der Tat gerechnet werden. Wir hätten dann einen weiteren Beleg für die theokratische Wucherung, von der ich oben gesprochen habe. Vielleicht hat Paulus so etwas der Urgemeinde gar nicht zugetraut. Wahrscheinlicher ist, daß er's gemerkt hat, ohne daß es ihn entscheidend stören konnte: er sah über solche menschliche Unzulänglichkeit hinweg, um den bei alledem mit Jerusalem bestehenden Zusammenhang zu wahren.

Denn mit dem Hinweis auf die Caritas, die ja sicherlich nicht abgeleugnet zu werden braucht, ist nicht erklärt, warum gerade die Armen von Jerusalem so sehr im Vordergrund stehen. Hinzu kommt die Begründung des Paulus Röm 15 26[1], wo von der Armut als dem Grund für die Hilfeleistung nicht die Rede ist. Paulus hat jedenfalls eine Privilegierung der Urgemeinde anerkannt. Was diese bei der Auferlegung der Steuer, die andere für sie zu leisten haben, empfunden hat, können wir uns vielleicht so zurechtlegen: man sah wohl auf die christliche Diaspora- und Heidenwelt herab, so wie die palästinischen Juden auf die Diasporajuden herabsahen. Wie jeder Jude eine Tempelsteuer zahlen mußte und auch die σεβόμενοι τὸν θεόν ihren Huldigungstribut zu entrichten hatten, so mag die Urgemeinde es für Rechtens gehalten haben, daß in ebensolcher Weise die Diaspora- und Heidenchristen an die jerusalemische Muttergemeinde zu steuern hätten. Vielleicht ist sogar damit zu rechnen, daß der Urgemeinde die Heidenmission etwas Problematisches war und sie gerade von dorther die von Paulus und anderen Heidenmissionaren gewonnenen Christen ein wenig verachtete[2]. Und auch das hat Paulus in den Kauf genommen, übersehen, um die bei alledem mit der jerusalemischen Urgemeinde bestehende Verbindung zu unterstreichen.

In dieser Weise ist die beschriebene Kollektensache ein Einzelbild aus den Beziehungen zwischen Paulus und Jerusalem, das gar nicht genug betrachtet und gewürdigt werden kann. Wichtiger und eindeutiger als diese seine Bemühung um die Kollekte dürfte für Paulus, der die Urgemeinde herausheben und anerkennen mußte und wollte, keine andere Sache gewesen sein. So wird von einem Einzelbild her das Gesamtbild klar.

Nicht anders steht es mit dem schon kurz erwähnten Einzelbild »Paulus und Petrus in Antiochien«, von dem aus nun auch das Gesamtbild klar wird. Daß hier Paulus den Petrus, den Mandatar der Urgemeinde, bitter angriff und damit jeg-

[1] Siehe Holl S. 938.

[2] Nach der Meinung der Tübinger Schule, der sich Holl S. 937 anschließt, waren die Heidenchristen für die Urgemeinde so etwas wie eine Sekundogenitur.

liche theokratische Selbstherrlichkeit der in diesem Fall hinter Petrus stehenden Jerusalemiten als eine unerlaubte Wucherung bekämpfte, ist so eindeutig, daß sich eine Schilderung des von Paulus Gal 2 11 ff. berichteten peinlichen Vorfalls erübrigt. Es ist begreiflich genug, daß er gerade der katholischen Theologie aller Zeiten besonders peinlich gewesen ist. Man hat sich alle Mühe gegeben, den für den Primat des Petrus höchst bedenklichen Eindruck abzuschwächen. Hieronymus wollte in der Auseinandersetzung zwischen den Aposteln nur ein Scheingefecht sehen, ein abgekartetes Spiel, das nicht für Petrus, sondern für die Heidenchristen in Antiochien bestimmt gewesen sei, die das Verhalten des Petrus nicht richtig verstanden hätten. Von Augustin an hat es allerdings nicht an Widerspruch gegen eine solche Auslegung gefehlt. In der Scholastik gab man zu, daß Petrus wirklich tadelnswert gewesen sei, daß aber seine Sünde als eine läßliche betrachtet werden müsse. In die schärfste Beleuchtung ist dann der Streit in Antiochien durch Luther gerückt worden, der vor allem in seinem Galaterbrief-Kommentar herausarbeitete, daß Petrus nicht der princeps apostolorum, nicht der Vorgesetzte der anderen Apostel gewesen sei[1]. Allerdings sieht auch hier Luther genau wie in seiner Auslegung von Matth 16 18 so sehr Petrus und den Papst in einem, daß er den Primat des Petrus bekämpft, um den des Papstes zu beseitigen. Und wir werden Luthers Auslegung in beiden Fällen gleich zu bewerten haben. Petrus hat sich damals in Antiochien in der Tat gegen den Glauben vergangen, er hat die Wahrheit des Evangeliums

[1] Vgl. hierzu Holl Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1920 S. 23 bis 40. S. 23 f.: »An ihm (sc. dem Apostelstreit in Antiochien) hat sich ebenso seine (sc. Luthers) Anschauung von der Kirche mit gebildet, wie sich sein Verständnis der Geschichte und seine Auslegungskunst daran schulte.« Mir scheint indes, daß Holl Luthers Auslegung stärker bejaht, als möglich und nötig ist. — Nicht nur die Kirchenlehrer, sondern auch die Maler haben übrigens die Szene in Antiochien abgeschwächt. Ernst von Dobschütz Der Apostel Paulus I 1926 bringt ein solches Bild des Guido Reni, der die Apostel unter sich ohne Zuhörer (!) darstellt.

verletzt, während bei Paulus in diesem Fall der rechte Glaube vorhanden gewesen ist. Aber auch damit kann und darf Petrus, was Luther mit Energie betreibt, nicht eingeebnet werden, als wenn Matth 16 18 nicht mehr maßgebend sei. Paulus selbst hat ja die von Luther vertretene Folgerung nicht gezogen. Für ihn bleibt auch dieser in die Sünde verstrickte Petrus der aus der Menge der Gläubigen Herausgehobene. Um eine besondere Wertschätzung der Person des Petrus handelt es sich dabei nicht, sondern um die Wertschätzung der mit Petrus stehenden und fallenden Urgemeinde, obwohl deren Abgesandte im Auftrag des Jakobus Petrus verwarnt und so in die von Paulus gegeißelte Heuchelei getrieben haben. Paulus hat mit denen, die sich so als Theokraten gebärdet haben, nicht gebrochen, sondern auch nach dem Zusammenstoß in Antiochien das von diesen Leuten auferlegte Kollektenwerk durchgeführt.

Daß es sich bei der Bekämpfung der Urgemeinde durch Paulus um die Bekämpfung der Männer gehandelt hat, die ihre autoritative Person und ihre heilige Stadt überbetont haben, daß sich die Polemik des Paulus nicht gegen die »Kirche« der Urjünger schlechthin, sondern gegen ihre theokratischen Wucherungen gerichtet hat, ergibt sich indirekt aus seiner Polemik gegen die Judaisten. Diese schlimmsten Feinde des Paulus hingen sicherlich mit der Urgemeinde mehr zusammen, als die Quellen erkennen lassen. Und man hat manchmal den Eindruck, daß Paulus in diesem Kampf auch die Urgemeinde treffen will. Aber während den Judaisten gegenüber sein Angriff geradezu hemmungslos ist, muß und will er der Urgemeinde gegenüber verhalten, zurückhaltend sein, weil er eben doch eins stehen lassen muß und will, was nicht hinweggewischt werden darf[1].

[1] Kattenbusch Die Vorzugsstellung des Petrus S. 343 f. wendet diese Sache mehr ins Psychologische und meint mit gutem Blick: »Man kann den Eindruck haben, daß Paulus auf Leben und Tod kämpfen mußte, die ‚Judaisten', waren *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, die Fanatiker der ‚Gesetzestreue', die Gesetzes*dränger* und *-treiber*, mit denen *Petrus* in all seiner Unbeständigkeit ein Messianer ohne Falsch war! Die

Wie es nicht erlaubt ist, den Vorgang in Antiochien durch eine untermalende Deutung, durch ein psychologisches Supplementärwissen in seinem Gewicht abzuschwächen, so ist es auch nicht erlaubt, die nun ersichtliche Bindung des Paulus an Jerusalem durch ebensolche Erwägungen verständlich machen zu wollen. Man kann es immer wieder lesen und hören, daß Paulus, der einen anderen Kirchenbegriff wie die Urgemeinde gehabt habe, *freilich, leider, noch, allerdings* an diese sich gekettet habe[1]. Man wird in Rechnung stellen dürfen, daß bei Paulus in diesem Zusammenhang Bindungen der Pietät vorhanden gewesen sind. Aber entscheidend war hier nicht seine Stimmung, sondern nur die Sache. Und psychologisierende Werturteile verfangen nicht einem Menschen gegenüber, der doch wahrhaftig ein stärkerer Enthusiast und Pneumatiker gewesen ist als alle diejenigen, die ihn auf der enthusiastischen und pneumatischen Linie tadeln möchten. Paulus selbst hat hier vor all seine Kirchenaussagen ein Vorzeichen gesetzt, richtiger: es ist ihm ein Vorzeichen gesetzt worden, das wir nicht übersehen oder gar hinwegzuwischen versuchen dürfen.

Auf das Ganze, das Wesentliche, das Entscheidende gesehen, haben die judenchristlichen und die heidenchristlichen Urgemeinden, haben Petrus und Paulus dieselbe Kirchenauffassung gehabt. Die aufgezeigten Verschiedenheiten können

auf dem anderen Flügel, daß ich so sage die ‚messianischen Streber'.«

[1] Wenn Heinrich Weinel in seinem Artikel »Kirche im Neuen Testament« in dem Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« III Sp. 1130 sagt: »Freilich auch die Gefahren alles Kirchentums schlummerten schon in diesen Gemeinschaften« und in Paulus den sieht, der sich gegen diese Gefahren gestemmt habe, so wird man dem zustimmen müssen. Nicht aber scheint mir dann mit folgendem abwertenden Urteil das Richtige getroffen zu sein: »Freilich teilt auch er (sc. Paulus) noch die Formeln der Jünger und die alte Betrachtung von der E. (sc. Ecclesia) als dem Israel Gottes Gal 6 16, der ‚Beschneidung' Phil 3 3, des Herzens Röm 2 25 und dem rechten Volk Gottes Röm 9 25 f. Gal 4 21—31. Aber die ihm eigentümliche Betrachtung ist die, daß aus Hellenen und Juden eine neue einheitliche Größe in der Weltgeschichte sich gebildet hat.«

nicht die dennoch vorhandene Einheit aufheben. Wie sollte es auch anders sein, da Petrus und Paulus unter derselben Christuserfahrung stehen — daß diese Erfahrung für den Historiker ein nicht aufzulösendes x bleibt, beseitigt nicht, daß dieses x konstituierend ist — und deshalb die Kirche Christi nicht ein Gegenstand ihres ungebundenen Willens und ihrer ungebundenen Spekulation ist, von der aus Menschen über eine ihnen gesetzte Sache verfügen könnten[1]! Kein Zwei-

[1] Holl hat m. E. das große Verdienst, die Auseinandersetzung des Paulus mit der Kirchenauffassung der Urgemeinde schärfer gesehen zu haben als alle anderen Mitforscher und einen Komplex zur Debatte gestellt zu haben, der in dem pro und contra in bezug auf Sohms Erklärung des Werdens und Wesens des Kirchenrechtes geradezu übersehen worden war. Aber mir scheint der Beweis nicht geglückt zu sein, auch nicht möglich zu sein, daß Paulus einen anderen Begriff von der Kirche gehabt habe als die Urgemeinde. In seiner schon einige Male erwähnten Akademieabhandlung S. 941 sagt Holl: ». . . Paulus hat mit der Urgemeinde nicht nur um die Verbindlichkeit des Gesetzes gekämpft, vollends nicht nur einzelne Persönlichkeiten angegriffen, sondern, indem er für seinen eigenen Apostolat sich wehrte, zugleich einen *neuen Kirchenbegriff* geschaffen.« Wenn Holl in dem, was Paulus mit der Urgemeinde gemeinsam hat, nur den »Rahmen« sieht, der »bei Paulus doch in ganz verschiedener Weise ausgefüllt« ist (S. 942), so muß dem entgegengehalten werden, daß hier für Paulus mehr als ein bloßer Rahmen auf dem Spiele gestanden hat. Und trotz seines scharfen Zusehens gerät Holl in die oben gekennzeichnete psychologisierende Betrachtung, wenn nach seiner Meinung Paulus »allerdings« einiges von der Urgemeinde »beibehalten« habe (dieses »allerdings« sieht fast wie ein »leider« aus) und sich »immer noch eine gewisse Ehrfurcht vor der Urgemeinde . . . bewahrt« habe. Wenn nach Holl Paulus »gegenüber den ‚Aposteln' mit Nachdruck den *lebendigen Christus* in den Vordergrund schiebt«, so darf m. E. nicht übersehen werden, daß auch für die Urgemeinde trotz eines abwegigen Kultus der autoritativen Personen (Petrus u. a.) und des heiligen Ortes der lebendige Christus Grundlage der Kirche gewesen ist und daß andererseits für Paulus trotz dieser entscheidenden Grundlage gerade Petrus nicht hat eingeebnet werden können.

Wenn Wilhelm Mundle Das Kirchenbewußtsein der ältesten Christenheit in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1923 S. 20—42 an Holls Darlegungen eine in vielem berechtigte und fördernde Kritik übt, so nivelliert er m. E. einerseits zu sehr die Urgemeinde nach Pau-

fel, daß bei Petrus und seinen Gefolgsleuten die Gefahr solchen Verfügenwollens höchst akut geworden ist! Kein Zweifel auch, daß Paulus dem entgegengetreten ist, dagegen protestiert hat! Kein Zweifel schließlich, daß in der katholischen Kirche mit ihrer selbstherrlichen Setzung des ius divinum die bei Petrus und den Jerusalemiten hervorbrechende theokratische Wucherung neu hervorgebrochen ist und die Jahrhunderte beherrscht hat!

Hat aber nun nicht gerade Paulus seinerseits in bezug auf die Kirche Spekulation auf Spekulation gehäuft? Ueber all das hinaus, was wir bei der Urgemeinde belegt finden oder bei ihr unterstellen dürfen, macht Paulus Aussagen, die offenbar einem sakramentalen Kirchenbegriff gelten. Die Kirche ist das σῶμα Χριστοῦ. Wenn die Kirche als das Volk Gottes mehr ist als eine bloße Versammlung von einzelnen Menschen, so ist sie als σῶμα Χριστοῦ eine mystische Einheit, ein corpus mysticum, das von Christus, der das πνεῦμα ist, durchwaltet wird. Glaube und Sakrament stellen die Einheit der einzelnen mit Christus im σῶμα Χριστοῦ her. Wie stark dabei gerade der Sakramentsgedanke betont ist, ergibt sich aus den Sätzen, daß wir alle Einer in Christus sind durch die Taufe (Gal 3 26 ff.), daß wir alle durch Einen Geist zu Einem Leib getauft sind (1 Kor 12 13 a), daß wir alle mit Einem Geist getränkt sind (1 Kor 12 13 b). Taufe und Abendmahl werden hier im Zusammenhang einer Sakramentsmystik lebendig. Und gerade hier spricht Paulus mit besonderer Feierlichkeit über die Aufhebung aller menschlichen, sozialen, völkischen Bindungen: da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus (Gal 3 28; vgl. Kol 3 11). Neben Judentum und Heidentum steht die Kirche als ein Drittes (vgl. 1 Kor 10 32). Mit einem etwas anderen, aber eng verwandten Bilde bezeichnet Paulus im Kolosserbrief den Christus als das Haupt seines Leibes, der Kirche (Kol 1 18 2 10. 19, wozu die deuteropaulinischen Stel-

lus hin und betont andererseits zu stark die Nachwirkung des Paulus im Katholizismus, so daß Holl mehr ins Unrecht gesetzt wird, als erlaubt ist.

len Eph 1 22 4 15 5 23 zu vergleichen sind). Im Kolosserbrief vor allem, mit dem sich der Epheserbrief stark berührt, sind solche Aussagen zugleich betont christologisch; wie Christus so ist auch die Kirche präexistent, weil beider Ort ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist.

Daß in dieser Kirchenauffassung des Paulus Spekulationen vorliegen, in denen das Bekenntnis eine deutende Unterbauung bekommt, kann wohl vorerst nicht geleugnet werden. Was im Kolosser- und vor allem im Epheserbrief über das Verhältnis Christi zur Kirche gesagt ist, hat im Hintergrund damals verbreitete mythologische Vorstellungen [1]. Paulus selbst spricht von einer σοφία, die im μυστήριον verborgen ist, die er nur erwachsenen, gereiften Christen mitzuteilen vermag (1 Kor 2 6 ff.); und dieses μυστήριον, das Paulus offenbar geworden ist, bezieht sich nach Eph 3 4 f. auf das Einssein von Christus und Kirche. Hat man hier nicht diesen Eindruck: »In der Tat, nirgends so wie hier erhebt sich Paulus so zur Höhe einer Himmel und Erde, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Welt- und Geschichtsbetrachtung? [2]«

So sehr sich solch ein Bild aufdrängt, so sehr muß man es doch wieder sofort zurückdrängen. Die Art schon, wie Paulus von σοφία und γνῶσις spricht, macht klar, daß es sich bei ihm nicht um frei schwebende Spekulationen, nicht um eine esoterische Erkenntnis handelt. Welchen Sinn sollte sonst der Kampf des Paulus gegen die griechische Weisheit haben, der ja ausdrücklich die Torheit des Kreuzes entgegengestellt wird? Auch der Paulusschüler, dem wir den Epheserbrief verdanken, hat das Erkennen Gottes nicht als ein theoretisches verstanden, sondern als ein praktisches, als ein Erkennen des »Herzens« (Eph 1 18), das sich im Gehorsam gegen Gott vollzieht.

Nun werden aber auch im Bereich der spätantiken Kulte, insbesondere der hellenistischen Mystik ähnliche Ansprüche

[1] In den mandäischen Liturgien (siehe Mark Lidzsbarski Mandäische Liturgien 1920) ist von einem himmlischen Bau die Rede, der der große Lichtort und weiter der ἄνθρωπος, der ἀνὴρ τέλειος ist, wobei dieser ἄνθρωπος mit seinem σῶμα wechselt.

[2] So Traugott Schmidt Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) 1919 S. 255.

erhoben. Auch die Mysterien geben sich als Offenbarung eines Gottes, dessen im Kult sich vollziehende Epiphanie die Erkenntnis seitens der Mysten ausmacht. Und doch ist die Parallelität mit dem Urchristentum wesentlich anders gelagert, als es vielfach dargestellt wird. Das Christusmysterium ist der *σταυρός*, der Henkertod eines Menschen, der wirklich gelebt hat, und nicht der Hinweis auf den Mythus des Sterbens und Auferstehens eines Gottes, wobei dieser Mythus eine allgemeine Wahrheit symbolisiert. Und dieses Christusmysterium ist nicht gebunden an den Kultus und Ritus im Sakrament. Schon von hier aus bekommen alle paulinischen Aussagen, die sich auf den Christusmythus und den Sakramentsritus beziehen, ein das Mythische und Kultische als unbetont hinstellendes Vorzeichen[1]. Vollends wird dieser Vorgang in seinem ganzen Gewicht darin deutlich, daß das *σῶμα Χριστοῦ* eins ist mit der alttestamentlichen *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*. In seinem Protest gegen die Erstarrung und Verkrampfung, die mit den wuchernden Ansprüchen der Autoritätspersonen in Jerusalem eingesetzt hatte, hat Paulus vom *σῶμα Χριστοῦ* gesprochen, das an keine Theokratie gebunden ist; er hat aber unmittelbar hinter die Worte von der Aufhebung aller Bindungen und damit auch des Judentums (Gal 3 28) die Worte gesetzt: »Wenn ihr aber Christus angehört, so seid ihr nunmehr Abrahams Same, auf Grund der Verheißung Erben« (Gal 3 29). So wie der alttestamentliche Gott bei aller sogenannter Christusmystik bleibt, so bleibt die alttestamentliche Gottesgemeinde bei allem sogenannten Christuskult bestehen. Israel und die christliche Gemeinde gehören zusammen. Zu beiden hat derselbe Gott gesprochen: zu Israel mit dem Wort der Verheißung und zur christlichen Gemeinde mit dem Wort der Erfüllung dieser Verheißung[2]. Und damit war und ist die Lösung von der

[1] Vgl. hierzu Karl Ludwig Schmidt Der Apostel Paulus und die antike Welt in den demnächst erscheinenden Vorträgen der Bibliothek Warburg 1925/26 S. 38—64.

[2] Vgl. dazu Friedrich Gogarten Ich glaube an den dreieinigen Gott, eine Untersuchung über Glauben und Geschichte 1926 S. 173, und Ernst Lohmeyer Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, eine problemgeschichtliche Untersuchung

Urgemeinde, die in dieser Verheißung trotz ihrer Irrungen stand, in sich verboten. Nur so war und ist gesichert, daß die Christen etwas anderes darstellen als einen hellenistischen Mysterienverein, als eine ideale Brüderschaft.

Die christliche Gemeinde ist genau so sichtbar, genau so konkret wie der christliche Mensch. Der Gesamtheit sowohl wie dem Einzelnen ist die ἁγιότης zugesprochen, ohne daß diese Heiligkeit als eine Qualität der ἐκκλησία und dem κλητός eignet. Anders ausgedrückt: die rechte Erfassung dessen, was Kirche ist, steht und fällt mit der rechten Erfassung dessen, was Rechtfertigung ist. Gerade der paulinische Protest gegen die Urgemeinde geht ja von der Rechtfertigung aus, die in dieser verschüttet zu werden droht zugunsten von Menschen und Institutionen mit der Qualität des Heiligen. Damit richtet sich dieser Protest auch gegen die katholische Kirche, die ja noch schärfer als die von Paulus mit Erfolg bekämpfte Urgemeinde die Qualität des Heiligen für sich in Anspruch genommen hat und nimmt.

Dabei kann und darf nicht übersehen werden, daß auch die Haltung des Paulus in die katholische Kirche hineingewirkt hat. Wir waren mit dem deuteropaulinischen Epheserbrief zum mindesten an die Ränder der Spekulation über die Kirche herangeführt worden. In der weiteren nachapostolischen Zeit haben diese spekulativen Vorstellungen mächtig nachgewirkt. Seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts wird ein Unterschied gemacht zwischen der empirischen Kirche, in der die Guten und Bösen vereinigt sind, und der idealen Kirche, zu der nur die gehören, die gerettet werden. Die Vorstellung von der präexistenten, auch der Synagoge vorausgehenden geistlichen Kirche (ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη, ἡ πνευματικὴ 2 Clem 14 1) lehnt sich an paulinische (Röm 4 9 ff. Gal 4 21 ff.) und deuteropaulinische (Eph 1 3 ff.) Aussagen an und verdichtet sich dann bei den valentinianischen Gnostikern zu der Spekulation vom Aeon der ἐκκλησία. In ähnlicher Weise wird aus dem Bekenntnis, daß die Kirche ἄνωθεν sei, eine Spekulation[1], an

über die Grundlagen des Urchristentums 1925 S. 15 ff. 77 ff.

[1] Vgl. die treffende Bemerkung von Kattenbusch Der Quellort der

der sich die Vertreter einer theologia gloriae berauschen konnten. Es sei hier nur an die Doppelheit von ecclesia triumphans und ecclesia militans erinnert. Von solchen Spekulationen aus kommt dann eine merkwürdige Unausgeglichenheit in die Aussagen über die Kirche hinein. Augustin, der mit seinem umfassenden Denken die Kirche in den Mittelpunkt der katholischen Frömmigkeit gerückt hat, ist gerade derjenige, bei dem das Verhältnis zwischen idealer und empirischer Kirche nicht geklärt ist. Während er aber, aufs Ganze gesehen, den Gottesstaat, die uranfängliche Kirche, mit der empirischen Kirche gleichsetzte, wurde und wird im Protestantismus die Trennung zwischen ecclesia invisibilis und ecclesia visibilis als das A und O der rechten Lehre über die Kirche betrachtet. So wenig auch eigentlich gnostische Spekulationen in der Kirche sich durchgesetzt haben, so sehr sitzt die Spekulation nun doch in der Form des Platonismus fest, wenn dieser auch verschieden ausgewertet wird, je nach dem man die Kluft zwischen »Idee und Wirklichkeit« betont.

Luther hat an diesem Platonismus keinen Anteil, wenn er sich auch — in der Polemik gegen die Katholiken vor allem — auf die Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche eingelassen hat. Bekanntlich hat er das Wort »Kirche« öfters getadelt, weil es undeutlich sei. Lieber hat er von der Gemeinde der Heiligen als dem Volke Gottes (vgl. קְהַל יְהוָה) gesprochen, das zwar ein Gegenstand des Glaubens, aber keine civitas Platonica ist. Dieser Rückgang Luthers zum Alten Testament ist paulinisch[1]. Wenn schon im Urchristentum die

Kirchenidee S. 155: »Gewiß, von bestimmter Zeit an wurde der Gedanke, daß die Gemeinde ἄνωθεν sei, zur Spekulation, er war es nicht von vornherein. Er war nur eine antikem Denken, zumal naivem, von der Phantasie miterfülltem, wie von selbst kommende Form der Erkenntnis von der ἐκκλ. als dem Welt- oder Geschichtsgeheimnis, dem von Gott beabsichtigten Schöpfungsziele.«

[1] Rudolph Sohm Kirchenrecht II 1923 (aus dem Nachlaß herausgegeben) S. 135: »Das Urchristentum war zu der Erkenntnis der Unsichtbarkeit des Volkes Gottes noch nicht gelangt. Dadurch ist das Urchristentum katholisch geworden. Die Entdeckung Luthers aber, daß die Kirche unsichtbar sei, schloß die Aufhebung des Katholi-

Spekulation über die Kirche droht und an den Rändern des Urchristentums sichtbar wird, so ist das feste Bollwerk gegen solches Unterfangen die paulinische Bindung an die Urgemeinde und damit die nicht wegzuwischende konstitutive Bedeutung dieser Urgemeinde[1].

Mit dem Platonismus zusammen hat dann die auf die Kirche angewandte entwicklungsgeschichtliche Betrachtung zu fallen. Gewiß, mancherlei mit der Kirche Zusammenhängendes entwickelt sich. Die Kirche selbst aber ist mit Jesus Christus und seinen ersten Gläubigen für die Dauer konstituiert worden. Ueber die vielbehandelten Fragen nach der Entwicklung der Gesamtkirche aus den Einzelgemeinden und nach der Entwicklung der Verfassung in Einzelgemeinde und Gesamtkirche haben wir nicht verbotenus, aber implicite gesprochen. Wenn sich in Jerusalem im Anschluß vor allem an den von Jesus besonders ausgezeichneten Petrus eine Gruppe von Menschen als Messias-Jesus-Gläubige und damit als die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, d. h das alttestamentliche Gottesvolk, konstituiert haben, so ist diese Einzelgemeinde kraft ihres Anspruchs sofort die Gesamtgemeinde, die Kirche, geworden. Und wenn in den hellenistischen Städten im Anschluß vor allem an Paulus mit Jerusalem verbundene und doch auf die personale, lokale, na-

zismus in sich.« M. E. rückt hier Sohm wie auch in seinen anderen aufschlußreichen Untersuchungen wichtige Tatbestände an unmögliche Stellen. Es dürfte klar sein, daß sich aus Sohms Bedauern der urchristlichen Haltung seine Stellung zum Werden und Wesen des der Kirche eigentlich fremden Kirchenrechtes folgerichtig ableitet. Dabei ist noch die leise Spannung zwischen Luther und dem Urchristentum übertrieben. Gegen Sohm halte man Kattenbuschs (Die Vorzugsstellung des Petrus S. 351) Hinweis auf die Größe und Grenze der Kirchenauffassung des Paulus, der dabei »noch jedem, der von der Kirche ‚gelehrt' hat, auch *Luther*, weit überlegen geblieben ist«.

[1] Was diese nicht wegzuwischende Bedeutung der palästinischen Urgemeinde ausmacht und wie ihr »tragischer« Untergang anzusehen ist, hat am schärfsten 1898 A. Schlatter Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130 S. 90 gesagt: »Am Sterben Israels starb auch die Urkirche und ihr Sterben ward der Gesamtkirche zum Schaden; denn in die Lücke trat das sektenhafte Christentum, dort Mohammed, hier Bischof, Mönch und Papst.«

tionale Entschränkung bedachte Einzelgemeinden entstanden sind, so ist jede solche Einzelgemeinde genau so gut wie die jerusalemische sofort die Darstellung der Gesamtgemeinde, der Kirche, geworden. Daß begreiflicherweise viele Einzelgemeinden zusammengewachsen sind, erweckt ja wohl den Eindruck einer Entwicklung vom Einzelnen hin zum Ganzen. Doch ist nicht dieser Eindruck maßgebend, sondern die Tatsache, daß jede Einzelgemeinde als solche schon die über die Erde verbreitete und sich weiterverbreitende Gesamtgemeinde darstellt. Von hier aus findet dann schließlich die strittige Frage nach der Entwicklung der Verfassung ihre zwingende Lösung. Gewiß zeigen die urchristlichen Dokumente sehr deutlich, daß am Anfang mehr Pneumatikertum und Charismatikertum vorhanden gewesen ist als später und daß an die Stelle der Pneumatiker und Charismatiker, um deren Funktionen als Leiter der Gemeinden zu übernehmen, die Presbyter und Bischöfe getreten sind. Schon die Art aber, wie Paulus zu den χαρίσματα Stellung nimmt, und vollends die immer wieder zu unterstreichende Tatsache des Zusammenhanges mit der Urgemeinde zeigen, daß von einem pneumatischen, spiritualistischen Kirchenbegriff in der ältesten Phase des Urchristentums keine Rede sein kann. Nicht dies, daß die Pneumatiker zurückgetreten und schließlich verschwunden sind zugunsten der Presbyter und Bischöfe, macht den abwegigen Weg zum Katholizismus aus, sondern dies, daß diese Presbyter und Bischöfe theokratisch-hierarchisch betont, überbetont worden sind. Und endlich: man darf nicht zu viel Wesens machen von allerlei Verfassungsdingen, die die älteste Kirche als eine konkrete Versammlung von Menschen ausgebildet und von der jüdischen Synagoge, vielleicht auch von hellenistischen Organisationen übernommen hat. Erst als diese selbstverständlichen Dinge unter den Gesichtspunkt des ius divinum gestellt worden sind, ist aus einem in der Urgemeinde vorhandenen und bei den anderen Gemeinden wohl latenten Ansatz der vom Urchristentum in seiner Gesamthaltung abweichende Katholizismus geworden.

Was wir hier vor uns sehen, ist nicht die Entwicklung von einem Zustand zum andern, sondern die Dynamik der mit der Sache gegebenen und deshalb immer vorhandenen Auseinandersetzung. Der Katholizismus beruft sich auf Petrus und die um Petrus als den Fels der Gemeinde Gottes gescharte Urgemeinde. Der Protestantismus hat kein Recht, dem Petrus zu nehmen, was ihm im Rahmen der für immer wichtigen Urgemeinde gebührt, der Protestantismus hat aber das Recht und die Pflicht, den Protest des Paulus gegen Petrus und die Urgemeinde wach zu halten, damit sich die Kirche als das *Volk Gottes* und *nicht* als die *Hierarchie von Menschen* darstellt.

Die Bedeutung von ΑΝΑΔΕΙΚΝΥΜΙ in den griechischen Liturgien.

Von

Erik Peterson.

Die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahles ist in den griechischen Liturgien bekanntlich gegenüber den biblischen Berichten an verschiedenen Punkten erweitert worden. H. Lietzmann hat in seinem Buche: Messe und Herrenmahl, Bonn 1926 S. 24 ff. über diese Erweiterungen gehandelt. Die folgenden Ausführungen sollen eine Ergänzung der Lietzmannschen Untersuchung auf Grund der Behandlung einer einzelnen sprachlichen Wendung darstellen, die Lietzmann in seinem interessanten Buche nicht ausdrücklich ins Auge gefaßt hat. Const. apost. VIII 12, 36 heißt es im Einsetzungbericht . . . *λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶν καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα καὶ κλάσας* usw. und ähnlich beim Wein § 37: *κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς*. Der Text ist dadurch bemerkenswert, daß an Stelle eines *εὐλογήσας* (Matth) oder *εὐχαριστήσας* (Paulus) *ἔκλασεν* die Wendung: *ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα* eingetreten ist, wie das von Lietzmann zweifellos richtig erkannt worden ist (S. 25). Dieser Sprachgebrauch ist wohl so zu erklären, daß *ἀναβλέπειν πρὸς θεόν* eine verkürzte Ausdrucksweise für »beten« ist und daß »beten« für den Redaktor der Liturgie an dieser Stelle sofort die Bedeutung »ein Weihegebet sprechen« annahm. Wir dürfen also vermuten, daß das *ἀναβλέπειν πρὸς θεόν* beim Brot (§ 36) und das *ἁγιάζειν* beim Wein (§ 37) als synonyme Begriffe aufgefaßt werden sollen. Während nun die

Chrysostomus-Liturgie keine bemerkenswerten Varianten gegenüber den biblischen Berichten zeigt, haben sowohl die Basilius- wie die Jakobus-Liturgie einen sprachlichen Ausdruck, der unsere Aufmerksamkeit verdient. Es heißt in der Basilius-Liturgie (S. 327 Brightman): *λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἀχράντων χειρῶν καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί, εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας ἔδωκεν* usw. Beim Wein heißt es etwas kürzer: *λαβὼν κεράσας εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας ἔδωκεν.* (S. 328, 10 f. Br.). Die größte Ausdrucksfülle zeigt die Jakobus-Liturgie: *λαβὼν τὸν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ ἀχράντων καὶ ἀμώμων καὶ ἀθανάτων αὐτοῦ χειρῶν, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί, εὐχαριστήσας ἁγιάσας κλάσας ἔδωκεν* usw. (S. 51 Br.) und beim Wein: *κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί, εὐχαριστήσας ἁγιάσας εὐλογήσας πλήσας πνεύματος ἁγίου ἔδωκεν* usw. (S. 52). Es erhebt sich die Frage: was bedeutet der Ausdruck: *ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ* usw. in der Basilius- und Jakobus-Liturgie? Bevor wir diese Frage zu beantworten suchen, ist es vielleicht gut, die in den Liturgien vorliegenden Wendungen noch einmal zusammenzustellen.

1. Const. apost. VIII 12, 36 f.: *ἀναβλέψας . . . κλάσας ἁγιάσας . . . ἐπέδωκεν*
2. Basilius-Liturgie: *ἀναδείξας . . . . εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας κλάσας ἔδωκεν . . . . κεράσας εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας ἔδωκεν*
3. Jakobus-Liturgie: *ἀναβλέψας . . . ἀναδείξας . . . εὐχαριστήσας ἁγιάσας κλάσας ἔδωκε . . . . κεράσας . . . ἀναβλέψας . . . ἀναδείξας . . . εὐχαριστήσας ἁγιάσας εὐλογήσας πλήσας* usw.

Während die Basilius-Liturgie nur einmal beim Brot die Wendung *ἀναδείξας* neben der Trilogie *εὐχαριστήσας εὐλογήσας ἁγιάσας* gebraucht, hat die *griechische* Jakobus-Liturgie das Wort *ἀναδείξας* sowohl beim Brot wie beim Wein, die Jakobus-Liturgie der syrischen Jakobiten (S. 87. Br) geht dagegen mit der Basilius-Liturgie und ferner nicht nur in Verbindung

mit der eben genannten Trilogie (resp. ihrer Erweiterung oder Verkürzung), sondern auch mit dem *ἀναβλέψας*, das sich sowohl in Constit. Apost. VIII 12, 36 wie auch in der Markus-Liturgie (S. 132 Brightman) findet. Auf Grund dieser Feststellungen lassen sich jetzt folgende Sätze aufstellen:

1. *ἀναδείξας* findet sich nur in den Liturgien vom syrisch-byzantinischen Typus.
2. *ἀναδείξας* stellt neben *ἀναβλέψας* eine selbständige Variante dar und ist in der griechischen Jakobus-Liturgie stilistisch am auffallendsten zum Ausdruck gebracht.
3. Da *ἀναδείξας* in der älteren Form der Basilius-Liturgie fehlt, kann die Wendung aus der Jakobus-Liturgie eingedrungen sein. Doch diese Vermutung ist nicht zwingend.
4. Da die Basilius- und die syr. Jakobus-Liturgie *ἀναδείξας* nur beim Brot haben, wird die Hinzufügung beim Wein in der griech. Jakobus-Liturgie wahrscheinlich als sekundär anzusehen sein.

Auf Grund dieser Feststellungen ist also nicht nur das *ἀναβλέψας*, wie Lietzmann a. a. O. S. 35 ausführt, sondern auch das *ἀναδείξας* als ein Charakteristikum des syrisch-byzantinischen Liturgietypus zu buchen. Daß Lietzmann das nicht betont hat, hängt wohl damit zusammen, daß er gelegentlich des Vorkommens von *ἀναδείξας* in der Basilius-Liturgie bemerkt, Basilius »füge den Aufblick zu Gott in etwas geänderten Worten hinzu« (S. 28). Lietzmann scheint also anzunehmen, daß *ἀναδείξας* nur ein anderes Wort für *ἀναβλέψας* darstellt. Für eine ganz allgemeine begriffliche Deutung wird das wahrscheinlich in einem gewissen Sinne zutreffen, um so nötiger ist dann freilich die Beantwortung der sprachlichen Frage: was bedeutet eigentlich *ἀναδείκνυμι* in den griech. Liturgien? Die Zahl der Parallelen für den technisch-*liturgischen* Gebrauch des Wortes ist gering. Es handelt sich im Grunde nur um zwei Stellen. 1. Basilius-Liturgie (S. 329 Br.) wir bitten: *ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι.* Dann folgt die Rubrik: *καὶ σφραγίζει τὰ ἅγια δῶρα γ᾽ λέγων· τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ κυρίου* usw. und 2. Basilius, de Spiritu s.

XXVII 66 (P. G. 32 Sp. 188) *τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου*. Eines geht aus der letzten Stelle wohl mit Sicherheit hervor, daß der Begriff der *ἀνάδειξις* primär am Brot und nicht am Wein haftet. Dadurch wird unsere vorher ausgesprochene Vermutung verstärkt, daß die Hinzufügung des *ἀναδείξας* beim Wein im Text der *griech.* Jakobus-Liturgie sekundär ist. Fassen wir nun aber die erste Stelle aus der Basilius-Liturgie in das Auge, so entstehen Zweifel, wie man den Text übersetzen soll. Th. Schermann, Griech. Liturgien (Bibl. der Kirchenväter) S. 272 übersetzt: »Daß dein Hl. Geist auf uns und die vorliegenden Gaben komme und sie segne, heilige und dieses Brot als den wahren kostbaren Leib unseres Herrn ..... zeige.« Man wird zugeben können, daß die Uebersetzung Schermanns wörtlich ist, aber auf der andern Seite ist es doch klar, daß sie darauf verzichtet, den Sinn von *ἀναδεῖξαι* im Deutschen begrifflich wiederzugeben. Die Stelle aus des Basilius Schrift über den Hl. Geist zeigt, daß *ἀνάδειξις* zweifellos ein technischer Ausdruck gewesen ist und daß es nicht angeht, den Text durch eine wörtliche Uebersetzung (etwa: beim Zeigen des Brotes) im Deutschen wiederzugeben. Der Versuch einer wörtlichen Uebersetzung muß naturgemäß dahin führen, daß man beim Reden von einem »Zeigen« des Brotes unwillkürlich an eine Elevation denkt und das ist dann auch die ältere Deutung von *ἀναδείκνυμι* gewesen (s. z. B. Bellarmin, De Eucharistia l. II c. 15), während demgegenüber Casaubonus (s. den Text in C. F. H. Johnstons Ausgabe der Schrift des Basilius über den Hl. Geist, Oxford 1892 S. 129) und Ducaeus (s. die Anmerkung von Maranus bei Migne P. G. XXXII Sp. 187) *ἀναδείκνυμι* im Sinne des liturgischen conficere gefaßt wissen wollten. Wenn wir nun die Stelle in der Basilius-Liturgie S. 329 ins Auge fassen, so ist klar, daß rein stilistisch angesehen *ἀναδεῖξαι* zu den vorhergehenden Ausdrücken: *εὐλογῆσαι* und *ἁγιάσαι* gehört und deshalb als ein Synonym gefaßt werden muß. Demnach wäre zu übersetzen: »auf daß er (sc. der Hl. Geist) die Gaben segne, heilige und weihe, nämlich dieses Brot zum kostbaren Leibe des Herrn « Es ist von T. W. Drury, The Elevation in the Eucharist, Cambridge 1907

S. 22 ff. mit Nachdruck betont worden, daß von *ἀναδείκνυμι* an dieser Stelle in Verbindung mit der Epiklese geredet werde. Das legt ja auf der andern Seite auch der Wortlaut aus des Basilius Schrift über den Hl. Geist nahe. Eine andere Frage ist freilich, ob das Wort *ἀναδείκνυμι* von der Epiklese her zu begreifen ist. Es scheint mir nicht richtig zu sein, daß Drury eine doppelte Bedeutung von *ἀναδείκνυμι* in den Liturgien annimmt. Nämlich erstens: weihen und zweitens: das Resultat des Weihens (= ut nobis corpus et sanguis fiat). Ich glaube, daß die letztere Bedeutung erst dem Worte *ἀναδείκνυμι* untergelegt wird. Man kann ja zugeben, daß die Stelle aus der Basilius-Liturgie S. 329 einen besonderen Fall darstellt, insofern hier nicht von einem *ἀναδεῖξαι τῷ θεῷ* die Rede ist. Aber man muß sich vergegenwärtigen, daß hier dem Hl. Geist die priesterlichen Tätigkeiten des *εὐλογῆσαι* und *ἁγιάσαι* zugeschrieben werden und daß auf der andern Seite dann der Begriff einer Wandlung durch die Epiklese mit den sprachlichen Ausdrucksformen priesterlicher Weihetätigkeit sich nicht völlig vereinen läßt. Infolge dieses Zusammentreffens des priesterlichen Weihebegriffs und der Wandlungsidee durch die Epiklese ist die Stelle, Basilius-Liturgie S. 329, nicht sehr geeignet, den Ausgangspunkt für die Feststellung des Sinns von *ἀναδείκνυμι* in den gr. Liturgien abzugeben. Das Charakteristikum der andern Stellen in den Liturgien ist nun aber, daß sowohl in Basilius-Liturgie S. 327 als auch in Jakobus-Liturgie S. 51 f. das *ἀναδεῖξαι* durch Jesus als *τῷ θεῷ* geschehen geschildert wird. Das ist der ursprüngliche und, wie wir gleich sehen werden, der antike Sprachgebrauch von *ἀναδείκνυμι*. Demgegenüber ist dann der absolute Gebrauch, Ba. S. 329, sekundär. Wir haben freilich bisher *ἀναδεῖξαι* mit »weihen« übersetzt, ohne eine Rechtfertigung für diese Uebersetzung zu geben, wie das auch Drury a. a. O. und Brightman S. 594 schon getan haben. Brightman zeigt sich freilich etwas unsicher. Er sagt in seinem Glossar: »*ἀναδεικνύναι* exhibit, display, perhaps with the further meaning of dedicate.« Ich glaube nun, daß die herrschende Unsicherheit in der Deutung des Sinns von *ἀναδείκνυμι* aufhören wird, wenn man künftig die Parallelen aus dem antiken Sprachge-

brauch heranzieht. Am instruktivsten ist die große Inschrift bei O. Kern, Die Inschriften von Magnesia nr. 98 (= Dittenberger, Sylloge[3] 589. Zur Inschrift s. noch P. Stengel in Festschrift für Friedländer S. 420). In dieser Inschrift heißt es Z. 6 *ὑπὲρ τοῦ ἀναδεικνύεσθαι ἑκάστου ἐνιαυτοῦ τῶι Διὶ ταῦρον.* Z. 14 *καὶ ἀναδεικνύωσι τῶι Διὶ* (sc. *ταῦρον* Z. 12). Z. 21 *ἐν τῷ ἀναδείκνυσθαι τὸν ταῦρον κατευχέσθω ὁ ἱεροκῆρυξ.* Z. 35 *θύειν τὸν ταῦρον τὸν ἀναδεικνύμενον.* Z. 59 *ὅταν ἀναδειχθῇ ὁ ταῦρος.* Eines geht aus all diesen Stellen mit Sicherheit hervor, *daß nämlich das ἀναδείκνυμι der griech. Liturgien ein terminus technicus ist, der sich aus der sakralen Sprache des Altertums, speziell Kleinasiens belegen läßt.* Das Wertvolle an der Inschrift aus Magnesia ist, daß das Wort *ἀναδείκνυμι* hier in Verbindung mit der Opferhandlung auftritt. Wie Christus im Einsetzungsbericht das Brot als Opfer *τῷ θεῷ* weiht (*ἀναδείξας*), so weiht man (*ἐν τῷ ἀναδείκνυσθαι*) dem Zeus (*Διί*) den Stier, der geopfert werden soll. Aus diesem Grunde haben wir vorhin betont, daß das Wort *ἀναδείκνυμι* als Weihehandlung beim Opfer zu begreifen ist, daß es dagegen verkehrt ist, wenn man das Wort, wie das bisher geschehen ist, von der Wandlungsidee der Epiklese her zu verstehen sucht. Die Inschrift aus Magnesia zeigt, daß das *ἀναδεικνύειν* dem Opfern vorausgeht (Z. 35) und daß die Handlung des *ἀναδεικνύειν* einige Zeit in Anspruch nimmt, denn sonst wäre die Weisung ja nicht zu begreifen, daß der *ἱεροκῆρυξ* in der Zeit, wo der Stier geweiht wird, ein Gebet sprechen soll. Von welcher Art das *ἀναδεικνύειν* des Stieres ist, geht aus der Magnetischen Inschrift leider nicht hervor. Bei der Basilius-Liturgie S. 329 ist nun zu beachten, daß unmittelbar hinter der Bitte, der Hl. Geist möge die Gaben *ἀναδεῖξαι*, die rubrizistische Bemerkung folgt: *καὶ σφραγίζει τὰ ἅγια δῶρα γ'* usw. Man könnte auf den Gedanken kommen, daß zwischen dem *σφραγίζειν* und dem *ἀναδεῖξαι* ein innerer Zusammenhang besteht. Man könnte sich denken, daß das *ἀναδεικνύειν* des Stieres in Magnesia u. a. auch in der Siegelung des Opfertieres bestanden hätte (über Siegelung der Opfertiere s. F. J. Dölger Sphragis. Paderborn 1911 S. 21 ff.) und daß das *ἀναδεικνύειν* beim christl. Opfer dann durch das dreimalige *σφραγίζειν* zum

Ausdruck gekommen sei. Ich betone aber, daß das nur Vermutungen sind, für die die Beweise noch erst erbracht werden müssen. Neben dem durch die Magnetische Inschrift bezeugten Gebrauch des Wortes *ἀναδείκνυμι* in der Opfersprache, kommt das Wort in der Bedeutung »weihen« auch noch in andern Zusammenhängen vor. In der bekannten Apollonius-Inschrift von Delos verlangt der im Traum erschienene Gott: *Σαραπιεῖον δεῖ αὐτῶι ἀναδειχθῆναι ἴδιον* J. G. XI 1299, 14 f. = Roussel Les cultes égypt. à Délos S. 71. Das kann nur heißen: ein eigenes Serapeum solle ihm geweiht werden. In einer Inschrift aus Magnesia bei Kern a. a. O. 100a, 24 heißt es: *τὴν ἡμέραν τήνδε ἀναδεδεῖχθαι εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον ἱεράν.* Die Wendung *ἀναδεδεῖχθαι ἱερόν* begegnet öfter; gewöhnlich in Asylinschriften, vgl. Dittenberger Or. Gr. J. G. nr. 234, 23 ff. Sylloge [3] 630, 20, cf. auch Dittenberger Or. Gr. Inscr. s. 383, 45. Aus alledem geht hervor, daß das Wort der sakralen Sprache der Antike angehört und vor allem im Zusammenhang mit der Opferhandlung gebraucht worden ist. Aus dieser Sphäre ist das Wort dann auch in die griechischen Liturgien der christlichen Kirche übergegangen.

Evangelische Katholizität.

Von

Nathan Söderblom.

Evangelische Katholizität bedeutet drei Dinge:

1. Eine Bekenntnisfrage, 2. eine religionsgeschichtliche Tatsache, 3. einen Grundsatz für die Kircheneinheit.

1. Wir bekennen uns im dritten Artikel des Apostolicums und Nicaenums zu der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche. Katholisch bedeutet somit nicht nur einen Teil der Kirche, den römischen, sondern daß die gesamte Kirche allumfassend, universal, ökumenisch ist. Wenn man aber den Bekenner fragt, ob er katholisch ist, ob er der katholischen Kirche zugehört, wird er erstaunt, vielleicht empört sein — ein flagranter Widerspruch. Wir können nicht die Katholizität-Universalität der Kirche im Credo, im Gottesdienst, bekennen und zugleich den Namen »katholisch« einer einzelnen, unsere evangelische Christenheit nicht umfassenden Abteilung der Kirche überlassen. Es lohnt sich wenig, über den Sprachgebrauch zu rechten. Der Sprachgebrauch des letzten Jahrhunderts ist aber irreleitend. Die Aufgeklärten unter unseren verehrten römischen Brüdern denken nicht daran, katholisch für sich zu monopolisieren. Die orthodoxen Brüder, die öfters griechisch-katholisch genannt werden, haben dasselbe Anrecht wie wir und die Römer auf das Epitheton katholisch. Die großen evangelischen Dogmatiker und Scholastiker des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, der größte unter ihnen Johann Gerhard, betonten, daß Catholica universalis heißt, aber daß, wie Logik und Tradition zeigen, Romana, Graeca, Anglicana,

Lutherana, Gallicana etc. particularis ist, das heißt nur einen Teil der Kirche bezeichnet, Romana freilich die großartigste Organisation der Christenheit. Johann Gerhard nennt sein Bekenntnis katholisch, confessio catholica. Seine Lehre ist katholisch-evangelisch, doctrina catholica evangelica. Jene alten Lutheraner nennen ihre Lehre doctrina catholica et evangelica.

Durch die Exkommunikationen, d. h. durch die gegenseitige Verdammung des Ostens und des Westens und durch die einseitige Verdammung des evangelischen Propheten Martin Luther durch Rom, ist die eine katholische Kirche in drei Hauptteile gespalten worden, die drei selbstgewählte Ehrennamen tragen, nämlich die Orthodoxe, die Römische und die Evangelische, vollständig die Orthodox-Katholische, die Römisch-Katholische und die Evangelisch-Katholische. Die Tugend eines Namens ist, daß er die Wirklichkeit deckt. Insofern ist der Name »römisch« der beste und deutlichste, denn alle drei bekennen sich als katholisch, und alle drei wollen ebensowohl evangelisch wie orthodox, d. h. »rechtgläubig«, nach der feinen Deutung von Nicholas Glubokowskij auch »rechtlobend« sein.

Der Name »Protestant« hat ja auch vom Beginn an nicht einen negativen, sondern einen positiven Sinn. Als Protestant im Jahre 1529 benutzt wurde, bedeutete es protestati sumus, d. h. wir behaupten mit aller Kraft, nämlich iustificationem per fidem, die Glaubensgerechtigkeit. Aber freilich gehört zum Wesen der christlichen Kirche auch Protest gegen Unwahrheit, Wahn und Verderben. Die Kirche braucht die stete Metanoia, wie die Einzelnen. »Das ganze Leben der Gläubigen soll eine (beständige) Buße sein.«

Die drei großen Abteilungen sind nicht in sich innerlich einheitlich. In der orthodoxen Abteilung fallen die Unterschiede der autokephalen Landeskirchen mit denjenigen der Nationalitäten zusammen, nicht zu sprechen von den russischen Sekten, von der Sonderstellung der bulgarischen Kirche oder von der in der Tradition begründeten Eigentümlichkeit der drei großen Gruppen: der Griechen, der Balkanvölker, und der Russen.

In der römischen Gemeinschaft entsprechen die verschiedenen Orden dem, was man in der evangelischen Christenheit Konfessionen oder Denominationen nennt. Und die Reibungen und der Wetteifer innerhalb der römischen Kirche zwischen den Ordensleuten untereinander und zwischen den Mönchen einerseits und den Gemeindepriestern andererseits sind das Gegenstück zu den ebenso bedauerlichen Streitigkeiten zwischen den evangelischen Denominationen.

In der evangelischen Christenheit ist der Mangel an brüderlichem, gegenseitigem Erkennen noch in unserer Zeit so groß gewesen, daß einige Denominationen organisierte Mission in Schwesterkirchen ausführen. Es ist zu hoffen, daß solche Mißverhältnisse durch die Stockholmer Tagung, wenn nicht gänzlich entfernt, so doch verurteilt und vermindert werden.

Auch die neuerdings gebildete tschechoslowakische Kirche bleibt ja katholisch trotz einer veränderten Stellung zu Rom.

Die Abteilungen der einen katholischen Kirche sollen sich gegenseitig brüderlich anerkennen, in edlem Wetteifer Christi Liebe ausüben und den ihnen anvertrauten Wahrheitskern rein und treu pflegen.

2. Evangelische Katholizität bedeutet auch eine Tatsache der Geschichte der christlichen Religion. Die evangelisch-katholische Christenheit stellt eine ebenso echte authentische Fortsetzung der alten und mittelalterlichen Kirche dar wie die römisch-katholische. Im 16. Jahrhundert setzte der, freilich früh krumm gewordene, Baum der Kirche sich nicht wie eine Tanne gerade nach oben fort, sondern verteilte sich wie eine Eiche auf große Zweige. Die römische Kirche wurde durch das Tridentinum Konfessionskirche und wurde reformiert und erneuert und erhielt durch den großen spanischen Uebungsmystiker Ignatius von Loyola ein relativ neues Frömmigkeitsideal, ebenso wie die evangelische, durch die Bannbulle ausgestoßene und dann sich zu einer eigenen Kirchengemeinschaft allmählich organisierende Christenheit durch Martin Luther und seine Vorgänger und Nachfolger eine Erneuerung des Evangeliums, eine Reinigung der Kirche, eine geniale Entwicklung des Frömmigkeitsideals darstellt.

Im Stamme der Kirche waren verschiedene Säfte, Kräfte und Stoffe. Die Wurzel war die biblische Offenbarung. Im 16. Jahrhundert setzte sich die evangelische Vergebungsmystik oder Offenbarungsmystik des Paulinismus und Augustinismus in Luther und in Calvin fort, die unter dem Papst gebliebene römische Weltkirche bewahrte die Hierarchie mit einer reichen Fülle von Anstalten und Kulten und Frömmigkeitstypen, neubeseelt durch die Uebungsmystik eines Ignatius von Loyola und einer Teresa. In einer meisterhaften Analyse hat Deissmann jene zwei von mir als Uebungsmystik und Offenbarungsmystik (oder spontaner Gottesumgang) bezeichneten Hauptformen der hohen Religion acting und reacting Mysticism genannt.

Am Tage zu Worms 1521, den der Schotte Thomas Carlyle den größten Tag der neuen Weltgeschichte nennt, hat Martin Luther das von Christo aufgeklärte Gewissen über alle Mächte der Welt, über Papst und Kaiser und Tradition, gestellt und an die biblische geistige Wahrheit und an helle Gründe appelliert.

Martin Luther hat bekanntlich seinen Zusammenhang mit den großen Mystikern und Dogmatikern des Mittelalters gesehen und bezeugt. Johann Gerhard zitiert die Waldenser, aber auch die klassischen Scholastiker des Mittelalters. Wie die größten Erneuerer der Geschichte war Martin Luther durchaus konservativ. Wie ein Bernhard, eine Birgitta, ein Erasmus hat er sich gegen die Neuheiten der römischen Religion gewandt.

Die evangelische Kirche hat keine gemeinsame Organisation und kann keine absolute äußere Herrschaft über sich anerkennen, aber in der letzten Zeit hat sie eine ungeahnte Einheit des Geistes trotz des Mangels an Organisation gezeigt.

Es war wohl uns allen eine Ueberraschung und auch eine Offenbarung, daß nach dem Kriege die ersten verantwortlichen Vertrauensmänner, die aus den kriegführenden Ländern eine wirklich vertrauliche, brüderliche Zusammenkunft bewirken und in aufrichtiger Wahrheitsliebe und Bruderliebe durchführen konnten, eben Vertreter der evangelischen Kirche waren,

die ja zum Unterschied von der römischen Kirche und anderen Internationalen keine organisierte Gemeinschaft hat. Was Gustav Adolf Deissmann für die Sache vom Beginn an und fortwährend bedeutet hat, kann nicht hier erörtert werden.

Diese Entdeckung der Einheit wurde in Stockholm gewaltig verstärkt. Es offenbarte sich dort, wie viele Beurteiler in der alten und der neuen Welt bezeugen, eine wirkliche, katholische, tiefe Einheit, die man allgemein als eine Einheit im Heiland mit Pfingstenfreude erkannt hat. Keine Zurückstellung der Bekenntnisse wurde erzielt oder erlaubt, aber es offenbarte sich eine reiche, wirksame, in Anbetung und in Dienst betätigte und unter unsagbarer Ergriffenheit und Erhebung erlebte Gemeinschaft des Geistes um das Kreuz Christi. Es wurde nachher geschrieben, daß die wirkliche Einheit in Stockholm doch nicht nur eine Einheit in Leben und Wirken, sondern eine Einheit im Glauben, im Vertrauen zu Gott durch Jesus Christus war. Das Originale in jener tiefen geistigen Gemeinschaft der Herzen in Stockholm war ihr durchaus positiver Charakter. Sonst wird eine gewisse Einheit in der Regel dadurch erreicht, daß man sich von anderen abgrenzt. Solche Abgrenzung wird von allerlei religiösen und politischen und sozialen Sekten betrieben, ist aber öfters entweder pharisäisch, somit kaum im Sinne Christi, oder durchaus inhaltslos, eine Geste. Heiligkeit heißt nämlich Absonderung, aber Absonderung von der Sünde, von der Unreinheit, von der Weltlichkeit. Eine solche Abgrenzung kann nicht ohne innige Buße und Selbstverurteilung gewonnen werden. Man hat versucht, in Stockholm eine Abgrenzung zu schaffen, besonders gegen Rom, aber das gelang nicht. Es wird von vielen Seiten bemerkt, daß das Ausbleiben von Rom von mehreren Rednern bedauert wurde, aber ohne jede Andeutung einer solchen Verurteilung, die man sonst auf römischer Seite und bisweilen auch auf protestantischer Seite zeigt. Die Abgrenzung wurde gründlich durchgeführt gegen Welt und Sünde und Teufel, nämlich durch die aufrichtige Buße und durch das Bekenntnis eigener Schuld. Das ist in der Geschichte der Kirche verhältnismäßig original. Man wollte nämlich etwas Positives: die Leitung des Geistes

Gottes, um besser dienen zu können in der Nachfolge des Meisters. »Nein« ist ein kräftiges Argument, aber »Ja« ist noch kräftiger, aber freilich schwieriger, da »Ja« verpflichtet, während »Nein«, so notwendig es auch sein mag, einfach dazu benutzt werden kann, um sich selbst auszuzeichnen. Das Heimatgefühl, das viele Zeugnisse aus Stockholm bezeugen, kam aus der tiefen Einheit der Gottesfreunde und Christusjünger, von der Joh 17 spricht.

3. Die Einheit der Kirche, d. h. der Jünger Christi, bedeutet nach dem Gebete Joh 17 21 nicht nur die schon vorhandene geistige Einheit aller wahren Christen im Himmel und auf Erden. Denn der Heiland betet, daß seine Jünger alle eins seien, auf daß die Welt glaube, daß der Vater den Sohn gesandt hat. Die Welt kann aber die geistige Einheit nicht sehen.

Nur die reine evangelische Lehre und geistige Freiheit kann ohne Vergewaltigung die Kircheneinheit als Einheit in Mannigfaltigkeit der Formen und der Eigenarten verwirklichen, denn sie erlaubt nicht, daß als Bedingung des Heils und der Einheit äußere Anstalten und Statuten aufgestellt werden, welche die alleinseligmachende Kraft des gottgewirkten und liebewirkenden Glaubens an Gottes freie Gnade in Jesu Christo beeinträchtigen. Ein geordnetes Amt für Wort und Sakrament ist notwendig. Aber wenn eine gewisse Form als absolute Bedingung betrachtet wird, haben wir Gesetzesreligion, nicht Evangelium.

Für die römische Auffassung aber (wie noch wenige kleine protestantische Sekten analoge Ansprüche erheben) ist das ganze System mit Papst, Opferpriestern, Lehren, Kulten, Einrichtungen obligatorisch. Man versteht die Begeisterung für die imposanteste Organisation, welche die Geschichte kennt — wie imposant ist sie vor allem durch die Fülle von freudiger Hingabe und Andacht. Das Gebäude ist schon da, und die Kircheneinheit entsteht, wenn wir andere unsere heiligen geistigen Heime verlassen und uns dem fertigen römischen System unterwerfen — was uns das Gewissen verbietet.

Die Kirchenerneuerung im 16. Jahrhundert hat nämlich im Sinne der Propheten, des Heilands und des Paulus die Ge-

setzesreligion überwunden. Was die Statuten der Aelteren für Jesus waren, das waren für Martin Luther die Dekretalien der Päpste.

Wir stehen hier vor einem klaren Gegensatz in der Auffassung der Kircheneinheit. Und innerhalb der evangelischen Denkweise besteht bei vielem Unterschied hier grundsätzlich geistige Einheit. Das zeigte sich in den Verhandlungen in Stockholm im August 1925.

Eben der Unterschied in der Auffassung des grundlegenden Gegenstandes der Predigt Jesu, nämlich der Gottesherrschaft, des Gottesreiches, zeigt, wie notwendig es für die Kirche ist, sich gegenseitig zu belehren. Meine vielmals geäußerte Ueberzeugung, daß die Stockholmer Tagung eine bestimmte Bedeutung haben würde als erste gründliche Auseinandersetzung des lutherischen und des anglosächsischen Temperaments, ist bestätigt worden in einer Weise, die ich doch nicht erträumen konnte. Nicht nur die Synthese, die ein Gustav Adolf Deissmann, ein Principal Garvie und andere dargestellt haben, sondern auch und besonders die gründliche Diskussion, welche in dieser Frage fortgesetzt und nicht ruhen wird, schließt in sich die ausdrückliche Anerkennung ein, daß alle beide voneinander zu lernen haben. Auf lutherischer Seite ist das wohl allen Sachkundigen selbstverständlich. Auf britischer Seite gibt das feine Buch des für diesen Zweck von der britischen Delegation mitgenommenen Verfassers Reverend Edward Shillito eine ebenso beredte wie kirchengeschichtlich wuchtige Auskunft. Er sieht die Notwendigkeit für die gesamte Christenheit, vom echten Luthertum zu lernen. Es ist erfreulich, auf lutherischer Seite analoge Anerkennung bei evangelisch-lutherischen Männern wie Theodor Kaftan, Ludwig Ihmels und Deissmann, Zöllner, Schoell, Gummerus, Billing, Ammundsen, Gleditsch zu finden.

Eben in dieser Grundfrage der Weltkonferenz und der heutigen Kirche offenbarte sich bei der Verschiedenheit der Temperamente die evangelische Uebereinstimmung darin, daß die über weltliche, in der Welt wirksame Gottesherrschaft von keiner Seite als eine organisierte Anstalt betrachtet wurde.

Aber es gibt einen anderen Unterschied, nämlich zwischen warmen und lauen Herzen. Ich fühle mich in dieser Frage mit römischen Brüdern, welche von der Spaltung in ihren Herzen geplagt werden und für die Kircheneinheit in heißer Sehnsucht beten und arbeiten, trotz des Gegensatzes näher verbunden als mit Evangelischen, denen die Verwirklichung der Einheit ziemlich gleichgültig ist. Auch wenn jener aufrichtige Eifer für die Einheit mit einer unrichtigen Auffassung der Kirche verbunden wird, wird er doch am Ende zu dem guten Ziele beitragen. Denn dem Aufrichtigen läßt Gott es gelingen. Ist es kühn zu behaupten, daß die konfessionelle Selbstgefälligkeit bei Gott und Christus weniger Wert hat, auch wenn sie mit der reinen evangelischen Lehre verbunden ist, als die sehnliche Liebe der Einheit aller Jünger Christi?

Und wir können nicht warten, bis wir in der Lehre eins sind. Die brennenden Probleme des nationalen und internationalen Lebens können nicht ohne den Geist des Evangeliums gelöst werden. Wo ist die Kirche Christi? Sie sollte dienend dem Meister folgen. Darum sind wir im vorigen Jahre in Stockholm zusammen gewesen. Die Bedeutung Stockholms schon jetzt klar zu bestimmen, ist unmöglich. Aber die Einheit kann nicht mehr in der Kirche Christi über den Unterschied vergessen oder verborgen bleiben.

Es gibt für die Einheit nicht nur den Weg der Dogmatik, sondern den höheren Weg der Liebe.

So ist die Weltbewegung für praktisches Christentum, die Arbeit und Organisation für die Gemeinschaft in Leben und Wirken gemeint und zustande gekommen.

T. Wiener Antiquariat Frankfurt

DATE DUE

204 BS 2364 .F418 1927 96
F41

Festgabe fur Adolf Deissmann

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

WERKE VON ADOLF DEISSMANN

LICHT VOM OSTEN. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch römischen Welt. *4. völlig neubearbeitete Auflage. Mit 83 Abbildungen im Text. 1923. XVII, 447 Seiten.* *In Ganzleinen geb. M. 18.—.*

PAULUS. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. *Zweite, völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage. Mit fünf Tafeln in Lichtdruck und Autotypie sowie sieben Diagrammen. 1925. XV, 292 Seiten.* *M. 9.50, in Ganzleinen M. 12.50.*

LULIOS-LUKAS. (Aus der Festgabe für Adolf von Harnack). *1921. 4 Seiten.* *M. —.30.*

TRAGENDE UND STÄHLENDE KRÄFTE DES NEUEN TESTAMENTS. (Aus der Festgabe für J. Kaftan.) *1920. 12 Seiten.* *M. —.20.*

DIE URGESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IM LICHTE DER SPRACHFORSCHUNG. *1910. VII, 48 Seiten. M. —.80.*

EIN ORIGINAL-DOKUMENT AUS DER DIOCLETIANISCHEN CHRISTENVERFOLGUNG. Papyrus 713 des British Museum. Herausgegeben und erklärt. *Mit einer Tafel in Lichtdruck. 1902. VII, 36 Seiten.* *M. 1.20.*

THEOLOGIE UND KIRCHE. (Hefte zur christlichen Welt Nr. 47.) *1901. 22 Seiten.* *M. —.40.*

JOHANN KEPLER UND DIE BIBEL. Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftautorität. *1894.* *M. —.60.*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

DEMCO
PAMPHLET BINDER
Gray Pressboard

United Theological Seminary Library
MAIN BS2364.F418 1927
Festgabe fur Adolf Deissma
3 0645 0005 0173 0